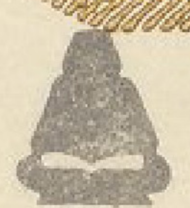



# أبو نصر الفارابى
## فى الذكرى الألفية لوفاته
## ٩٥٠م

تصدير

د. ابراهيم مدكور



الهيئة المصرية العامة للكتاب

# المكتبة العربية

## الكتاب التذكاري






# أبو نصر الفارابي

## في الذكرى الألفية لوفاته

## ٩٥٠م

المكتبة العربية

يصدرها

المجلس الأعلى للثقافة

بالاشتراك مع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

الكتاب التذكارى

# أبو نصر الفارابى
## فى الذكرى الألفية لوفاته
## ٩٥٠م

تصدير

د. ابراهيم مدكور



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

## تصدير

# الفارابى بين الأمس واليوم

منذ أربعين سنة أو يزيد عشت مع أبى نصر الفارابى زمنا غير قصير ، فوجهت النظر اليه ، وكشفت عن منزلته فى المدرسة الفلسفية الاسلامية (١) • ولاحظت أنه لم ينل حظه من الدرس والبحث ، فأهمله معاصروه وأساءوا فى تقديره، ونسى تقريبا فى قرون طويلة متلاحقة • ولم يعن به كثيرا فى التاريخ الحديث ، وبقيت مؤلفاته مخطوطة ومجهولة ، وموزعة بين أركان الدنيا الأربعة • وحتى منتصف القرن الماضى لم ينشر منها شيء ، وتنبه اليها ديتربتصى فى أخرياته فقط ، وأخرج منها قدرا لابأس به (٢) • وفى أوائل الربع الثانى من القرن الحالى كشفت جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن عن عدة رسائل (٣) • الا أن

(١) Ibrahim Madkour, La place d'Al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, paris 1934.

(٢) ديتربتصى ، **الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية** ، ليدن ١٨٩٠ ـ ١٨٩٢ ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ليدن ١٨٩٥ •

(٣) **القائمة الجديدة للمطبوعات العربية** بدائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ١٩٧٣ ، ص ٩ ـ ١٠ •

هذا كله قد نشر على عجل ، ولم يلتزم فيـه بمنهج التحقيق العلمي الدقيق .

ولاحظت أيضا أن خلفيه الكبيرين ، ابن سينا ، وابن رشد ، طغيا عليـه طغيانا كبيرا ، واقتسـما بينهما الشرق والغرب قسمة تكاد تكون متعادلة . فمنذ القرن الحادى عشر الميلادى وابن سـينا هـو امام البحث الفلسفي في العـالم الاسلامى ، اليه يرجع ، وعنه يؤخذ ، وبه يحتج ، وأصبح الاستاذ الرئيس درست كتبه ، وعلق عليها وشرحت ، أو لخصت واختصرت ، واعتنق معظم آرائه .

وكانت له مدرسة خاصة ، وتتابع تلاميذه جيلا بعـد جيل ، وهناك من أخذ عنه دون أن ينوه باسمه . وفى القرون الوسطى المتأخرة ، حين حـرم البحث الفلسفي في العـالم الاسلامى ، استطاع ابن سينا أن ينفذ الى الدراسات الكلامية والصوفية . وباختصار لايزال أثر ابنسينا ملحوظا الى اليوم فى اللغة العربية (١) .

وعرفت اللغة اللاتينية ابن رشد معرفة تامة ، فترجمت اليها كتبه اللاتينية كلها تقريبا ولما يمض على موته أربعون عاما . والتبادل الثقافى بين اللغات والشعوب معروف من قديم ، وفيه ابقاء وصون للتراث الانسانى . ولايزال قدر من شروح ابن رشد فى صورها المختلفة لكتب أرسطو محفوظا فى اللغة اللاتينية ، دون أن نقف على أصـوله العربية . ونستطيع أن نقرر أن الفيلسوف الاندلسى عرف فى اللاتينية أكثر مما عرف فى العربية . وأحدث فى الفكر المسيحى ابان القرون الوسطى حركة ونشاطا لا نظير لهما ، وامتـد أثره

---

(١) Madkour, op. cit.,

الى التاريخ الحديث ، واستطاع رينان أن يصور ذلك تصويرا صادقا (١) • فأيده من أيده ، وعارضه من عارضه ، وأثار طائفة من المشـكلات الكبرى • وتنافست السلطتان الزمنية والروحية فى متابعة هذا النشاط ، ولم تتردد فى كبح جماح بعض الغلاة من مؤيديه • وطوال ثلاثة قرون تقريبا ، من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر ، بقى الرشديون يدرسون ويبحثون ، وينشرون تعاليم أستاذهم ، وغدوا دون نزاع عصر النهضة ، ومهدوا للتاريخ الحديث (٢) • واذا كان ابن رشد قد عد ظلما فى نظر بعض المدرسيين المسيحيين شـيخ الملحدين ، فانهم يجمعون على أنه « الشارح الكبير » لأرسطو ، والمعبر الصادق عن وجهة نظره •

وعلى عكس هذا لايكاد يعرف الفارابى ، لا فى العربية ولا فى اللاتينية ، فطغى ابن سـينا عليـه فى الاولى ، وان اعترف بأستاذيته والأخذ عنه ، وقد أشرنا من قبل الى كثير من وجوه الشبه والتلاقى بينهما (٣) • والغزالى (١١١١ م) فيلسوف وفيلسوف واضح دقيق ، برغم حملته على الفلاسفة، وفى فلسـفته آثار فارابية لايمكن تجـاهلها (٤) • وابن باجـه (٥) (١١٣٨ م) وابن طفيل (١١٨٥ م) فى مقـدمة مفكرى الأندلس الذين عـرفوا للفـارابى فضله ، واعترفوا بالأخذ عنه والافادة منه • ولم يسلم ابن رشد من التأثر به،

---

(١) Renan, Averroes el l'auerroisme, Paris 1925

(٢) ابراهيم مدكور ، **الفلسفة الاسلامية ، والنهضة الأوربية** ، جـ١ القاهرة ١٩٧٠ •

(٣) ابراهيم مدكور فى ، **الفلسفة الاسلامية** حـ ١ ١٩٧٦ •

(٤) ابراهيم مدكور ، **الغزالى الفيلسوف** ، فى مهرجان الغـزالى ، دمشق ١٩٦١ •

(٥) ماجد فخرى ، **رسائل ابن باجه الالهية** ، بيروت ١٩٦٨ •

وان عاب عليه وعلى ابن رشد معا بعدهما عن أرسطو فى بعض المواقف والآراء • وسبق لرينان أن قال : «ان المذهب الرشدى الذى عرف فى القرون الوسطى وعصر النهضة ليس شيئا آخر سوى النظريات المشتركة بين المشائين العرب» (١)• ولسنا فى حاجة أن نقف عند الصوفية الفلاسفة أمثال السهروردى (١١٩١ م) ، وابن عربى (١٢٤٠ م) ، فقد أشرنا فى مناسبات مختلفة الى مايربطهم بالفارابى من وشائج وثيقة (٢) • وابن سبعين (١٢٥٠) ، بين هؤلاء الصوفية الفلاسفة ، يقدر الفارابى ، ويشير الى تأثر ابن سينا به (٣)• وفيما عدا هذا لانكاد نجد للفارابى ذكرا بين الباحثين العرب من القرن الرابع عشر الى القرن العشرين •

ولم يكن حظه فى اللاتينية أعظم من حظه فى العربية • حقا انه ترجم اليها بعض كتبه ورسائله ، وبخاصة «احصاء العلوم» ، و «مقالة فى العقل» • وكانللأول شأن فى محاولات اللاتين المختلفة لتنصيف العلوم ، وفى مقدمتهم جندسالينوس الذى أسهم فى ترجمته (٤) • أما الثانى فينصب على نظرية المعرفة التى تعد احدى المشكلات الفلسفية الكبرى لدى اللاتين ، ولم يفتهم أن يستعينوا فيها بآراء الفارابى وابن سينا • ومما يلفت النظر أن هؤلاء المدرسيين لم يتجهوا فى جد نحو منطق الفارابى ، مع أنه المعلم الثانى ومنطقى العرب الأول ، وكأنما اكتفوا بمنطق أرسطو بعد أن اكتملت

(١) Renan, Op. Cit., p. 88.

(٢) مدكور ، فى **الفلسفة الاسلامية** ، جـ١ ، ص ٥٣ ــ ٥٧ •

(٣) Massignon, Issai sur les systèimes du lexique technique de la mustique musulmane, Paris 1922.

(٤) Bouyges, Notes sur les philosophes arabes coumes des latins, Mélanges, Beyroulh. T. IX p. 95.

ترجمته لديهم • ويمكننا أن نقرر أن بعض كبـار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابى ، وكثيرا ما أشار اليه ألبير الكبير وروجر بيكون • ويظهر أنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سـينا ، وطغى التلميذ على الأستاذ هنا كما طغى عليه فى العربية (١) • وفى الحق أن فيلسوفى الاسلام لدى مسيحى القرون الوسطى هما ابن سينا وابن رشد •

***

وقد دهشنا لأن هـذا الفيلسوف الكبير بقى فى الظل زمنا طـويلا ، ولم توقف عليه دراسـة مستقلة تكشف عن جوانبه المختلفة • ودعونا الى ضرورة العناية به والكشف عن مؤلفاته ، بل رجونا أن تضم هذه المؤلفات بعضها الى بعض فيما يسمى «المجموع» Cot pus على نحو ماتم بالنسبة لمؤلفات القديس توما الأكوينى ، ودنس اسكوت • ويسعدنا أن هذه الدعوة صادفت آذانا صاغية ، وكان من أول من اسـتجاب لهـا الدكتور عثمان أمين ، فقد أعاد نشر «كتاب احصـاء العلوم» عام ١٩٤٩ ، وأخرجه اخراجا علميا دقيقا ، تدارك فيه كثيرا مما فات الناشرين السابقين ، وقد سبق له أن نشره على عجل عام ١٩٣١ • وخلال ست سنوات متلاحقة (١٩٥٥ ــ ١٩٦١) ، أخرج دنلوب عدة رسائل للفارابى تكاد تنصب كلها على المنطق (٢) • وفى المدة نفسها تقريبا عنيت مباهات

(١) ابراهيم مدكور ، **الفلسفة والنهضة الأوربية** ، ص ١٦٩ ــ ١٧٠

(٢) **فصول فى صناعة المنطق** (Islamic quartarly, London 1955).
**ايساغوجى** (IIbid, 1956) **مدخل ، شرح فى المنطق** (Ibid — 1957)
**ملخص لمقولات ارسطوطاليس** Idid, 1957 et 1959) **فصول فى المعانى** (Journal of Near East Studies Cambridg 1961).

نوركى الاستاذة بجامعة أنقره بنشر الرسائل التى أخرجها دنلوب ، ولكن عن طريق آخر ، وزودتها بترجمات فرنسية، وأضافت اليها رسالة لم تنشر من قبل (١) • وقد عولت فيما نشرته على مكتبات استانبول ، وهى من أغنى دور المخطوطات العربية فى العالم بأسره • وللمستشرق الألمانى الكبير ولوع بالفارابى ، وقد أخرج عام ١٩٦٠ مع زميل له شرح الفارابى «لكتاب العبارة» لأرسطو (٢) ولاننسى جهود الزميل الدكتور محسن مهدى ، فهى نشيطة وقيمة ، واستطاع أن يخرج فيما بين عامى ١٩٦١ و ١٩٧٠ أربعا من كتب الفارابى الهامة ، الى جانب رسائل صغيرة أو شروح وتعليقات تتصل بها ، وأهمها «كتاب الحروف» الذى يعد أوسع ماوصلنا حتى الآن من مؤلفات المعلم الثانى (٣) • ولايفوتنا أن ننوه «بكتاب الموسيقى الكبير» الذى حققه الأستاذ غطاس عبدالملك خشبة ، وراجعه محمود أحمد الحفنى من كبار مؤرخى الموسيقى العربية المعاصرين ، وأخرج فى القاهرة منذ بضع سنوات •

وبذا أصبحنا اليوم على بينة أكثر من مؤلفات الفارابى، ولدينا منها زاد أوفر مما كشف عنه ديتريتصى ودار المعارف العثمانية بحيدر آباد ، ولانزال نرجو أن تستكمل البقية الباقية من مخطوطاته التى لم تر النور بعد • ونرغب أيضا فى أن نعود مرة أخرى الى ما أخرج فى أخريات القرن الماضى

---

(١) **كتاب القياس الصغير** ، أنقرة ١٩٥٨ •

(٢) **شرح الفارابى لكتاب أرسطو طاليس فى العبارة** ، بيروت ١٩٦٠ •

(٣) فلسفة ارسطو طاليس ، بيروت ١٩٦١ ، كتاب الملة ونصوص أخرى ، بيروت ١٩٦٨ ، كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، بيروت ١٩٦٨ ، كتاب الحروف ، بيروت ١٩٧٠ •

وأوائل هذا القرن ، وننشره على أساس علمي ونقدى سليم . فنحقق ذلك الأمل الذى اتجهنا اليه منذ نصف قرن تقريبا ، ونكون «المجموع الفارابى» المنشود ، منقحا ومرتبا ترتيبا موضوعيا كاملا .

أما مجال البحث حول الفارابى فقد تم منه فى ثلث القرن الاخير قدر لا بأس به ، ولا يزال هذا المجال ممتدا وفسيحا . ففى وسعنا اليوم مثلا أن نعالج فى ضوء مانشر أخيرا منطق الفارابى معالجة أتم وأكمل . وقد عز علينا ذلك بالأمس ، برغم ماذاع من أنه كان المنطقى الأول فى العالم العربى ، وبرغم ما سجل من قائمة طويلة لمؤلفاته المنطقية . ويوم أن حاولنا منذ خمس وأربعين سنة مضت درس تاريخ «كتاب الأورجانون» لأرسطو فى العالم العربى ، وددنا أن نعول فى ذلك على الفارابى ، ولما لم نجد اليه سبيلا لجأنا الى منطق ابن سينا فى «كتاب الشفاء» ، ولاشك فى أن الموقف قد تغير كثيرا . وفى ميتافزيقا الفارابى قضايا يمكن أن تربط بالفكر القديم ، وأن تقارن بأشباه لها فى الفكر الحديث . وله فى العلوم الاجتماعية ، وبخاصة الأخلاق والسياسة ، آراء ونظريات جديرة بالبحث والدرس . واذا كانت آراؤه الموسيقية قد لفتت الأنظار منذ زمن ، فان «كتاب الموسيقى الكبير» يفتح الباب أمام جهود واضافات هامة . وتلك دعوة جديدة نتيجة بها نحو شباب الباحثين فى الشرق والغرب ، وهم فيما نأمل ملبون .

***

ولم يقف الأمر عند الجهود الفردية ، بل نظمت فى ربع القرن الأخير مهرجانات حول الفارابى . وكان أولها مهرجان استامبول الذى أقيم عام ١٩٥٠ ، وتلته مهرجانات أخرى ،

أخصها مهرجان بغداد الذى أقيم عام ١٩٧٥ • وفى الوقت الذى أعلنت فيه بغداد عن مهرجانها ، كانت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون تتجه نحو الفكرة نفسها • ورغبت ، أسوة بما صنعت من قبل بالنسبة للغزالى ، أن تقيم مهرجانا دوليا للمعلم الثانى ، ولكنها آثرت أن تفسح المجال لبغداد ، تتفادى الجهود المكررة • وقنعت بأعمال ثلاثة : أولها اخراج كتاب تذكارى يعالج بعض جوانب فيلسوفنا ، ووجهت الدعوة الى ذلك • وثانيها اعداد دراسة ببليوجرافية عن مخطوطات الفارابى تعرف بها ، وتحدد فى دقة مظانها ، واضطلع بذلك الزميل الدكتور محسن مهدى • وقد سبق للدكتورين حسين على محفوظ وجعفر آل ياسين أن أخرجا بمناسبة مهرجان بغداد مؤلفا ضخما يقع فى نحو ٥٠٠ صفحة من القطع المتوسط ، وينصب على مؤلفات الفارابى عامة (١) • ولذلك رغبنا فى أن تقف جهود الدكتور محسن مهدى عند المخطوطات وحدها ، آملين أن يكون فى ذلك مايحفز الى احياء ونشر جديد • وثالثها البدء فى نشر المؤلفات الفاربية نشرا علميا محققا ، وكتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» مثلا ، وهو من دعائم الفلسفة السياسية عند الفارابى ، فى حاجة ماسة الى نشر علمى دقيق فى ضوء ماكشف عنه من نصوص متعددة •

وهانحن أولاء نخرج اليوم الكتاب التذكارى ، ويشتمل على تصدير وثلاثة أبواب • ويعرض التصدير لما حظى به الفارابى من احياء لمؤلفاته ودرس لآرائه فى نصف القرن الأخير • ويعالج الباب الأول بعض مسائل تتصل بمنهجه ،

---

(١) الدكتور حسين محفوظ والدكتور جعفر آل ياسين ، مؤلفات الفارابى ، بغداد ١٩٧٥ •

من ضبط وتحديد للغة الفلسفية ، ومن تعويل على التوفيق بين حكيمي اليونان : أفلاطون وأرسطو ، من جانب ، وبين الدين والفلسفة بعامة من جانب آخر • وفى الباب الثانى بحثان مستفيضان عن آراء الفارابى ونظرياته الأخلاقية والسياسية • وفى الباب الثالث والأخير بحثان عن أثر الفارابى فى الفكر اللاتينى ، وعن منزلته بين الاسلاميين • وكل تلك جهود نقدرها ، ونشكر أصحابها على بذلها ، فشكرهم باسم البحث الفلسفى أولا ، وباسم طلابه ثانيا الذين يستضيئون بضوئهم ، ويسيرون على هديهم •

ونأمل أن نقدم الى المطبعة قبل نهاية هذا العام الكتاب الخاص بمخطوطات الفارابى ، فالى لقاء قريب معه أيضا ان شاء الله •

**ابراهيم مدكور**

# الباب الأول

# منهج الفارابى

الفصل الأول

# الفارابى والمصطلح الفلسفى

د. ابراهيم مدكور

## الفارابى والمصطلح الفلسفى

لكل علم لغة يؤدى بها ، فهى وسيلة الدرس والبحث ، والفهم والتفاهم ، والحديث والكتابة • وللعلوم الفلسفية لغتها ومصطلحاتها ، وقد بدأت هذه المصطلحات يوم أن بدأ الفكر الفلسفى القديم فى الشرق والغرب ، واحتفظ لنا الزمن بقدر منها • وكان طبيعيا أن تمدها الثقافات الانسانية المتعاقبة بمدد جديد ، وأن تكسوها كل ثقافة بشىء من طابعها •

ولم تتكون المصطلحات الفلسفية الاسلامية دفعة واحدة، بل مرت بمراحل متلاحقة ، ونمت نمو الفلسفة نفسها • عولت على العربية أولا ، وهى اللغة القومية التى اعتمدت عليها ، ولم تتردد فى أن تأخذ عن بعض اللغات الأخرى ، كالسريانية واليونانية ، والفارسية والهندية • وقد أسهم فى تكوينها منذ البداية مدرستان هامتان : المعتزلة ، والمترجمون •

وللمعتزلة شأن كبير فى تاريخ الحياة العقلية فى الاسلام، حكموا العقل ، ونصروا حرية الرأى ، وأصبحوا مفكرى الاسلام الأحرار • فلسفوا الدين قبل أن يعرف الفلاسفة ،

ووضعوا دعائم علم الكلام ، وهو فلسفة الاسلام الالهية • ولم يقفوا عند الالهيات ، بل امتد بحثهم الى الطبيعة والسيكولوجيا ، والأخلاق والسياسة • وكان لابد لهم أن يصطلحوا ، وأن يكونوا لغتهم الخاصة ، فتحدثوا عن العدل والتوحيد ، عن الصلاح والأصلح ، عن الحسن والقبح العقليين ، عن الوعد والوعيد ، عن المنزلة بين المنزلتين • وفرقوا بين القديم والمحدث ، بين الموجود والمعدوم ، بين الجسم والروح ، بين الجوهر والعرض ، بين الحركة والسكون ، بين الكمون والطفرة • وقالوا بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لايتجزأ • ومن أوضح مايلحظ على مصطلحاتهم أنها عربية خالصة ، وماذاك الا لأن واضعيها تمكنوا من العربية تمكنا تاما ، فاستطاعوا أن يتخيروا لكل معنى أحسن لفظ يؤديه • وقد كانت بلاغتهم مضرب المثل ، وعلى رأسهم واصل بن عطاء (١٣١ ـ ٧٤٩) ، وأبو الهذيل العلاف (٢٣٥ ـ ٨٥٠) والنظام (٢٣١ ـ ٨٤٦) ، والجاحظ (٢٥٥ ـ ٨٦٩) (١) •

وقد بدأ المترجمون مهمتهم فى عهد مبكر ، قبل أن يظهر الفلاسفة • ودون أن نقف عند الترجمة فى العهد الأموى ، يمكننا أن نقرر أن الصدر العباسى الأول دفعها دفعة قوية ، فاختير المترجمون الأكفاء ، وبذل جهد متصل فى البحث عن الكتب القديمة • وأنشىء «بيت الحكمة» لكى يقيم فيه المترجمون ، وتحفظ فيه آثارهم • واستوعبت الترجمة الاسلامية ألوانا شتى من الثقافة والمعرفة ، فترجمت كتب علمية وفلسفية ، وأخرى أدبية ودينية • وأفادوا من الثقافات الكبرى السابقة ، شرقية كانت أو غربية ، فنقلوا

---

(١) ابراهيم مدكور ، في اللغة والأدب ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٨١ ـ ٨٤ •

عن العبرية والسريانيــة ، عن الفارســية والهنــدية ، عن اليــونانية واللاتينية • ولم يقفوا فى البحث عن المترجمين عند جنس ولا عقيدة ، فكان منهم الفرس والهنود ، وانضم اليهم العــرب ، وكان منهم الصــابئة واليهود والمسيحيون ، وأسهم معهم نفر من المسلمين • ولم يكونوا مجرد نقلة ، بل كان منهم علمــاء ولغــويون ، فكان منهم الطبيب كحنين بن اسحق ( ٢٦٣ ــ ٨٧٧ ) ، والرياضى كثابت بن قرة ( ٢٨٧ ــ ٩٠٠) ، والفيلســوف كمتى بن يــونس (٣٢٨ ــ ٩٤٠) • وتمكنوا جميعا من لغتين على الأقل كانت العربية احداهما ، ومنهم من ضم اليهــا اليــونانية والسريانية والفارســية • تنافسوا فيما بينهم ، وحرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا فى دقة وعناية ، فتحروا الأصول التى أخذوا عنها ، وتثبتوا منها ، وربما ترجموا النص الواحد غير مرة رغبة فى الاتقان والدقة • ولم يقنعوا بالعمل الفردى ، بل ضموا اليه المجهود الجماعى ، فأسسوا مدارس للترجمة على رأسها مدرسة حنين ابن اسحق (١) •

وقد أســهم هؤلاء المترجمون اســهاما كبيرا فى تكوين المصطلحات الفلسفية ، ولايزال قسط مما أخذوا به مستعملا الى اليوم • وعولوا على العربية أولا فى وضع مصطلحاتهم ، فاستعاروا ألفاظا ذات دلالات لغوية معينة لأداء معان جديدة، على طريق المجــاز العرفى • وربمــا لجئــوا الى مصطلحات دراسات سابقة وأخذوا عنها ، فلفظة «الحكم» و «القضية» مثــلا عرفتا لدى الفقهــاء قبــل أن تعــرفا لدى الفــلاسفة والمناطقة • واذا لم يجدوا فى العربية اللفظ الملائم مباشرة، استعانوا بالنحت أو الاشتقاق لوضع لفظ جديد ، وكان لهم

---

(١) Madkour, L'organan d'Aristat, Paris, 1969 p. 29-47.

فى المصادر الصناعية عون كبير للدلالة على بعض المذاهب كالأفلاطونية والمشائية ، أو بعض المعانى الفلسفية كالهوية والماهية ، وقد يضيفون اليها لا النافية للسلب كاللانهائية واللا أدبية • وان أعوزتهم الألفاظ العربية لجئوا الى التعريب ، فأخذوا عن اليونانية مثلاهيولى ، اسطقس ، فنطاسيا ، ناموس وعن السريانية «ميمر» وسمع الكبان (شمعا كيانا) ، وعن الفارسية الجوهر والهندسة •

***

أخذت المدرسة المشائية العربية عن هذا المدد ونمته ، ولم تكن بعيدة عن مصر الترجمة والمترجمين • وفيه عاش الكندى ( ٢٥٥ ـ ٨٦٦م ) واتصل برجاله ، وربما عد من المترجمين ، وأغلب الظن أنه أسهم فى مراجعة بعض المترجمات • وفى جو كهذا يرغب الباحثون فى تعرف اللغات الاجنبية ، ويرددون بعض الالفاظ المستحدثة ، ويحسون أحيانا بشىء من القلق ازاء مدلولاتها ، فيحاولون أن يوضحوها ويحددوها ، وأن يضيفوا لبنات أخرى الى بنيان المصطلح الفلسفى • ويعد الكندى بحق من الرواد فى هذا المضمار ، نعزى اليه «رسالة فى حدود الأشياء ورسومها» ، ولعلها من جمع أحد تلاميذه ، وهى تلتقى على كل حال مع آرائه • وتعرض هذه الرسالة لنحو مائة مصطلح فى المنطق والرياضيات ، والطبيعة وعلم النفس ، وما بعد الطبيعة والأخلاق • فتعرف مثلا الهيولى والصورة ، والجوهر والعنصر والملائكية والبهيمية • وفى مصطلحات الكندى احياء للفظ قديم كالأيس (الوجود) ، أو وضع لفظ جديد «كالهو» و «الغيرية» ، وفى هذا مافيه من تحرى وابتكار • وفى تعريفاته دقة وتركيز ، وهى على كل حال محاولة بادئة ،

أدخل عليها فيما بعد ما أدخل من تنقيح وتعديل ، واضافة وتجديد (١) .

وتوسع الفارابى (٣٣٨ ـ ٩٥٠ م) فى هذا كل التوسع، وكأنما أحس بأن البحث الفلسفى فى الاسلام فى حاجة ماسة الى توضيح معالمه . فأخذ نفسه بتحديد موضوعه ، وبيان أصوله وفروعه ، ورسم منهجه ، وشرح مصطلحاته ووضع فى ذلك عدة مصنفات ، نذكر من بينها :

١ ـ « رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» (الثمرة المرضية) ليدن ١٨٩٥ .

٢ ـ « فلسفة أرسطوطاليس» (بيروت ١٩٦١) .

٣ ـ احصاء العلوم (الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٨) .

وعناية الفارابى بالمصطلح الفلسفى كبيرة ، تفوق دون نزاع عناية زملائه الآخرين من المشائين العرب . وأهله لذلك تمكنه من العربية وعلومها ، فقد نشأ فى فاراب التى ازدهرت فيها علوم اللغة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة. عاصر فيها لغويين كبيرين : هما اسحاق بن ابراهيم الفارابى (٣٥٠ ـ ٩٦١ م) صاحب ديوان الأدب ، وابن اخته الجوهرى (٣٨٦ ـ ١٠٠٨ م) صاحب الصحاح . فى هذه البيئة نشأ فيلسوفنا ، وقضى فيها زمنا غير قصير ، واستطاع أن يتمكن من العربية وعلومها . ثم رحل عن فاراب الى بغداد ، وهناك وجد شيوخا آخرين فى النحو واللغة ، واتصل بواحد منهم هو ابن السراج (٣١٦ ـ ٩٠٨ م) الذى كان ، فيما يقال ،

---

(١) الكندى ، رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق وتصدير وتحليل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ ج ١ ص ١٨ ـ ٢١ ، ١٦٣ ـ ١٨٠ .

يقرأ عليه النحو ، ويقرئه المنطق (١) • وشهد له القدماء في اختصار بصحة العبارة وحسن الاشارة في علوم شاع فيها سقم العبارة وغموضها (٢) •

ولم يقف الفارابي عند العربية ، بل ضم اليها التركية والفارسية • ونرجح أن اقامته بعض الوقت في بغداد وحران ، ومعاصرته للمترجمين ، واتصاله ببعضهم كمتى بن يونس ، مكنه كل ذلك من الالمام بشيء من اليونانية والسريانية ، وفي مناقشته وتحليله لبعض الألفاظ في كتاب الحروف مايؤيد ذلك (٣) • ودون أن نذهب الى ماذهب اليه بعض أصحاب التراجم ، وابن خلكان بخاصة ، من الغلو في عدد اللغات التي عرفها الفارابي (٤) ، نستطيع أن نقرر أنه لغوي يبحث في أصل اللغة ونشأتها ، ويعقد مقارنات بين اللغات المختلفة ، وفي هذا عون على وضع المصطلح العلمي والفلسفة ، وتحريره وضبط مدلوله •

والفارابي ، فوق هذا كله ،منطقي ، بل المنطقي العربي الأول ، والمنطق يعنى بالوضوح والدقة ، وصلته باللغة وثيقة ، ومن أبوابه مبحث في الألفاظ ودلالتها ، وقد عني به مناطقة العرب عناية ملحوظة (٥) •

ودرس المصطلح تقليد فلسفي قديم ، سبق اليه أرسطو، فعرض في كتابه المقولات لطائفة من المعاني الكلية موضحا لها ومحددا مدلولها ، وهذا الكتاب أشبه مايكون بمدخل

---

(١) ابن أبي اصيبعة ، عيون الانباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ •
(٢) الصفدي ، جـ ١ ، ص ١٠٦ •
(٣) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٣٦ ــ ١٣٧ •
(٤) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، جـ ٤ ص ٢٣٩ ، ٢٤١ •
(٥) Madkour, Librgauon d'Aristote, p. 58-70.

للمنطق أو للفلسفة الارسطية بوجه عام · وعرض أيضا فى مقالة «الدال» من كتاب مابعد الطبيعة لقدر من المصطلحات الفلسفية ، وعدت هذه المقالة ضربا من المعجم الفلسفى · وجاراه الفارابى فى ذلك ، فوضع كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، وعرض فيه للكلى والجزئى ، للعام والخاص ، للجنس والنوع ، للذاتى والعرضى ، للحد والقسمة ، للقياس والاستقراء (١) · ووضع أيضا كتاب الحروف ، وهو من أكبر مصنفاته الفلسفية التى وصلت الينا ، ومن أشدها عناية بالمصطلح الفلسفى · عرض فيه فى عمق وتفصيل للشىء والجوهر ، للذات والعرض ، للهوية والموجود (٢) ·

وحاول خاصة أن يدرس المصطلح الفلسفى دراسة موضوعية ولغوية ، فبين كيف نشأ ، وكيف تطور ، وأعانه على ذلك فقهه اللغوى ، والمامه بعدة لغات استطاع فى ضوئها أن يعقد مقارنات لابأس بها (٣) · وهو يرى أنا فى حاجة الى ألفاظ ملائمة للتعبير عن المعانى والكلمات ، وسبيل ذلك الوضع والنقل ، فنضع ألفاظا جديدة للمعانى الجديدة ، أو ننقل ألفاظا من مدلولها اللغوى الى مدلول آخر اصطلاحى لمناسبة بينهما (٤) ويبدأ عادة بالدلالة اللغوية ، ثم ينتقل منها الى الدلالة الاصطلاحية (٥) ، وتلك سنة منهجية نلحظها لدى الباحثين العرب فى تعريفاتهم ، فالفقهاء أو النحاة مثلا

---

(١) الفارابى كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٥٩ - ٦٥ ، ٦٥ - ٧٧ ، ٨١ - ٨٦ ، ٧٦ - ١٩٤ ·

(٢) الفارابى ، كتاب الحروف ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٩٧ - ١٠٥ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٦ - ١١٠ ، ١١ - ١٢٨ ·

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٠ - ١٢٨ ·

(٤) المصدر السابق ، ص ١٤٧ - ١٤٨ ·

(٥) المصدر السابق ، ص ٩٦ - ١٠٥ ·

فى شرحهم لمصطلح ما يبدءون بالدلالة اللغوية تمهيدا للدلالة الاصطلاحية • واذا كان الفارابى يقول بالموضع والنقل ، فانه لا ينكر التعريب والأخذ عن اللغات الأجنبية • وقد تنبه الى ما للمصدر الصناعى من شأن فى الدلالة على المعانى الكلية ، ملاحظا فى دقة أنه أقرب الى التجريد من اسم الذات، وتصور له أشباها ونظائر فى لغات أخرى غير العربية (١) • ولا يرفض بعض المركبات المزجية ، ان كان فيها عون على أداء المعنى المراد • فدراسته للمصطلح موضوعية ولغوية معا ، ولا تخلو من اعتبارات اجتماعية وانثروبولوجية •

★★★

ليس غريبا أن تدفع هذه الدراسات معاصرى الفارابى ومن جاءوا بعده الى العناية بالمصطلح العلمى والفلسفى ، ومحاولة جمعه والتعريف به • ومن بين معاصريه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى (٣٨٦ ـ ٩٩٧م) صاحب كتاب مفاتيح العلوم (٢) • وفى عنوانه مايدل على هدفه ومغزاه ، فهو ضرب من الدراسة المنهجية التى تعين على فهم العلوم ومعالجتها • وقد قسمه الى مقالتين رئيسيتين ، وتحت كل مقالة عدة أبواب • وتنصب المقالة الاولى على العلوم العربية ، من فقه وكلام ، وأدب ونحو ، وتاريخ ونظم ادارية، وتنصب الثانية على العلوم الأجنبية من فلسفة وطب، حساب وهندسة ، فلك وكيمياء • والكتاب محكم التبويب ، دقيق التعبير ، ويبدو على مؤلفه أنه كان ملما بالفارسية والسريانية واليونانية الى جانب العربية ، وما أشبهه فى ذلك بالفارابى •

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٨ ـ ٨١ •

(٢) الخوارزمى ، مفاتيح العلوم ، القاهرة ١٩٢٣ •

وأما من جاءوا بعده فكثيرون ، نذكر من بينهم ابن سينا (٤٢٨ ـ ١٠٣٧ م) وله عناية واضحة بالمصطلح الفلسفي ، عرض له في كثير من مؤلفاته ، وبخاصة في رسالة الحدود ، التي تشتمل على مايزيد عن مائة مصطلح (١) • وعني المتأخرون بدراسة المصطلحات عناية كبيرة ، ومن كبار من اشتغلوا بها الشريف الجرجاني (٨١٥ ـ ١٤١٣ م) صاحب كتاب التعريفات (٢)، والتهانوي (١١٥٧ ـ ١٧٤٥م) صاحب كتاب كشاف اصطلاحات الفنون (٣) والكتابان مرجعان هامان ، وأداتان نافعتان ويعول عليهما اليوم الباحثون بين عرب ومستعربين • واذا كان الكتاب الأول قد غلب عليه الطابع اللغوي والأدبي ، فان في الثاني درسا متخصصا وعميقا للمصطلح الفلسفي والعلمي •

***

تلك سلسلة متصلة في تاريخ المصطلح الفلسفي ، وللفارابي فيها مكانة مرموقة • ويسير المصطلح دائما بسير العلم ، ويتوقف بوقوفه ، وما أجدرنا أن نربط حاضره بماضيه • ونهضتنا العلمية المعاصرة متعددة الاطراف ، متنوعة الجوانب • ولابد لها من لغة تعبر عنها وتساندها ، ان كنا نريد لأنفسنا علما عربيا يقوم الى جانب الحركات العلمية في العالم بأسره • ولا حياة للعلم في مجتمع الا أن درس وغذي بلغة أهله ، فيحظى بالأخذ والرد والتهذيب

---

(١) ابن سينا تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، القاهرة بدون تاريخ •

(٢) الجرجاني ، التعريفات ، تونس ١٩٧١ •

(٣) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، استامبول ١٨٩٩ •

والتنقيح قولا وكتابة ، فهما وتطبيقا ، فى المجتمع بأسره ·
واذا كان سيل الحضارة والتكنولوجيا يغمرنا كل يوم بالجديد والطريف ، فلغتنا في مرونتها كفيلة بأن تواجه هذا التيار اليوم كما واجهته بالأمس ·

**ابراهيم مدكور**

الفصل الثانى

# الفارابى الموفق والشارح

د. محمد البهى

## الفارابى الموفق والشارح

**مقــدمة :**

تتلمذ الفارابى على فلسفة «انطاكية» و «بغداد» • وهى فلسفة العصر الهلليني الروماني ، انتقلت من الاسكندرية ، بعد مامضى عليها هناك قرابة سبعة قرون منذ الميلاد •

وفى ثلاثة القرون الأولى من هذه السبعة ســادت فيهــا مدرسة الافلاطونية الحــديثة • وكان طابعها الانتخــاب من المدارس الفلسفية السابقة ، ومزج العناصر المنتخبة بعضها ببعض ، أو الشرح والتعليق على كتب القدامى السابقين • وبالأخص على ما لأفلاطون ، وأرسطو •

وقد أضيف الى مزج العناصر الفلسفية المنتخبة : نوع من الملائمــة بينها وبين المسيحية • وعلى نمط هــذه الملاءمة انقسم المسيحيون الى : اليعاقبة ، والنساطرة ، والملكانيين •

أما فى الفترة الأخيرة من سبعة القرون الميلادية فقـــد قام فيهــا مايسمى بمدرســة الاســكندرية • وكانت خلفا للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة • لكن مع اختلاف فى اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها • فبعد أن كان اتجاه الافلاطونية الحديثة مركزا فى الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الاغريقية ، أى في اتجاه ربما يتنافر مع المسيحية،

أصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجها الى بحث العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحية الميتافيزيقية ، أو مع اهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى • ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية • وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل فى تعديل اتجاهها فى البحث وتحويله من الناحية الالهية الى العناية بالعلوم الرياضية والطبيعية •

والافلاطونية الحديثة التى سبقت مدرسة الاسكندرية ، فى مدينة الاسكندرية كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية ، والديانة الشرقية • ولهذا كان أفلوطين مؤسس هذه المدرسة يتمتع بنظرة احترام شعبية ، بجانب تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين • وهذا الاتجاه لابد أن يوجد تنافرا بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية وبين المسيحية •

وهكذا : بعد أن نقلت الفلسفة من أثينا وروما •• الى الاسكندرية ، انصب العمل الفلسفى فى الفترتين اللتين عاشت فيهما الفلسفة فى مدينة الاسكندرية فى سبعة القرون الأولى بعد الميلاد : على التوفيق والانتخاب • وهو توفيق أو انتخاب من مدارس فلسفية اغريقية ، وضم المنتخب بعضه الى بعض فى وحدة واحدة ، مع ملاءمة بينه وبين ديانة شعبية ، أو بينه وبين المسيحية •

وعندما نقل مركز الفلسفة من الاسكندرية •• الى أنطاكية ، ثم الى بغداد ، كانت الفلسفة المنقولة عبارة عن مزيج :

١ ـ من عدة مدارس اغريقية ، وبالأخص من مدرستى أفلاطون وأرسطو •

٢ ـ ومن ديانة أخرى شرقية ، أو مسيحية ٠

واذا قلنـــا ان طابع الفلســـفة المنقولة كان مزيجا من الأفلاطونية ، والأرسطية ، والرواقية ، والتصوف الشرقى لم يكن ذلك القول غـــريبا ٠ فهى فى الواقع تمثل كل هـــذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقافية مابين انسانية ، ودينية، ووثنية ٠

وعندما وصلت الفلسفة عن طريق المدارس المسيحية فى الشرق الأدنى ، الى المسلمين : وصلت اليهم وهى تجمع كل هذه العناصر ، لكنها وصلت اليهم مغلفة بغـــلاف آخـــر ٠٠ وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييد «بوحدة الأول» وبساطته ٠ ولهـــذا سر بهـــا المسلمون أول الأمر ، وقدروا فيها «عصمة الحكمة» ٠

ومن أجل ذلك أيضا استبعدوا أن يكون لحكماء الاغريق مقصد يتعارض مع الاسلام ، طالما يقولون : «بالوحدة» فى العلة الاولى وطالما يرون الزهد طريقا لسعادة الانسان ، وان أعطى ظـــاهر عبـــاراتهم مايفيد هـــذا التعارض فى بعض الأحيان ٠

ولأن المسلمين استبعدوا هذا القصد من الاغريق وحاولوا أن يوفقوا بين : أفلاطون ، وأرسطو ، عندما تبـــدوا بينهما معارضة ، كمـــا حاولوا التوفيق بين فلســـفتيهما من جهة ، والاسلام من جهة أخـــرى ، ان أعطى ظاهر النصـــوص فى الجانبين نوعا من التضارب بينهما ٠

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الفلسفة المنقولة اليهم ، وقد كان كذلك خاصة للفلسفة الاغريقية ٠

كما لم يدروا : أن «واحد» هذه الفلسفة الذى يعتبر أصل الوجود : معطل ، وغير فاعل . وأخيرا لم يعلموا : أن فى تصوفها : تطرفا يخالف الزهد فى الاسلام ، فضلا عن أنها اختلطت بوثنية الديانات البدائية فى صورة فكرية راقية . أى فى صورة مصقولة عليها سمة العقل ، ولها طابع التعليل المنطقى .

★★★

**توفيق الفارابى :**

والفارابى واحد من مشاهير الفلاسفة المسلمين الذين ظنوا «الحكمة» فيما نقل اليهم من الفلسفة الاغريقية ، والذين اعتقدوا : أن عظماء الحكماء من الاغريق يكاد يستحيل عليهم التضارب فيما يقولون .. وأن حكمتهم يستحيل عليها أيضا : أن تختلف مع الاسلام . علما بأن ما نقل اليهم ينطوى فى واقعه على تضارب . فواقعه ذو ألوان عديدة ، وفقط مغطى ببريق يخدع من لم يقف عليه .

ولحسن ظنه بالفلسفة الاغريقية .. وليقينه بعدم تضارب الفلسفة مع الاسلام : دخل التفلسف على أساس «الجمع» بين الآراء الفلسفية ، و «التوفيق» فيما يبدو منها مختلفا بعضه مع بعض أو مع الاسلام .

واذا كان كتابه : «الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو» .. يصور جهده وعمله العقلى فى الجمع بين الآراء الفلسفية على العموم . فان كتابه الآخر : « فصوص الحكم » .. يعطى المثل على توفيق الفارابى الخاص به ، والذى يتميز عن طريقه : عن أى فيلسوف اسلامى آخر .

واذا استعرضنا بعض النماذج فى هذا الكتاب للتوفيق بين الفلسفة والاسلام : فانا نجد «توفيقه» عبارة عن «ضم»

ما للاسلام •• الى ما للفلسفة فى «اطار» واحد ، بحيث يبدو : أن الاسلام كدليل على صحة ما نقل عن الفلسفة ، أو على الاقل بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ماجاء فى الاسلام ، فى فهمه الخاص لنص الاسلام •

فاذا لم تكن هناك نصوص اسلامية تسعفه لتأييد الفلسفة فى موضوعات يرى الأخذ برأى الفلسفة فيها تأييدا للاسلام، أو يرى أنه مضطر لقبولها لأنها من تتمة الفكرة الفلسفية ، عمد الى الشرح والتأويل ، بحيث يلتقى الرأى الفلسفى مع المشكلة الاسلامية ، وان كانت هناك مشقة فى هذا الالتقاء •

ولهذا كان عمل الفارابى فى فلسفته هو التوفيق بمعنى الضم •• والشرح بمعنى التأويل • وماينسب الى الفارابى هنا ينسب الى الكندى قبله ، كما ينسب الى ابن سينا بعده • ولكن ظاهرة «الضم» عند الفارابى لها طابعها الخاص ، وهو ذلك الطابع البسيط الذى يودع فى ذهن القارىء – فى يسر – ان الفلسفة والدين تعبيران عن معنى واحد ، رغم ماقد تكون هناك من جفوة ، أو رغم مايكون هناك من تضارب خفى بين الطرفين •

**مشكلة الوجود :**

١ – ففى الحديث عن الممكن ووجوده •• فى الحديث عن العالم والخالق له ، يقول :

الماهية المعلولة لايمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد ،

ولايجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة •

فهي في حد ذاتها ممكنة • وتجب بشرط مبدئها • وتمتنع بشرط لا مبدئها •

فهي في حد ذاتها هالكة • ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة • وكل شيء هالك الا وجهه (١) ••

•• فيختتم الفارابي في هذا « النص » حديثه عن الممكن في ذاته ، وأن وجوده ان وجد ، وبقاءه ان بقى بسبب واجب الوجود بذاته ، اذ من حيث ذاته غير قائم •• يختم هذا : بتعبير القرآن عن المخلوقات وهي موجودات هذا العالم ، بقوله : «كل شيء هالك الا وجهه» • أي كل شيء هو فان وغير قائم من حيث ذاته • وأما الله فهو الباقي وحده • وهذا التعبير ورد في الآية الثامنة والثمانين في سورة القصص • وهي :

« ولا تدع مع الله الها آخر ، لا اله الا هو ، كل شيء هالك الا وجهه ، له الحكم ، واليه ترجعون •• »

•• والفارابي بهذا الضم يوفق بين رأى أرسطو في واجب الوجود ، وممكن الوجود ، من جهة ، وبين الله الخالق، والعوالم الأخرى المخلوقة له من جهة أخرى •• وكأنه يقول: ان ماتشير اليه هذه الآية من وجود العالم بسبب خلق الله اياه ، ووجود الله الخالق بذاته : لايختلف عن وجود الممكن

---

(١) الفصوص ١٢٧/١٢٨ من المجموع من مؤلفات الفارابي • طبع مطبعة السعادة : الطبعة الأولى ١٩٠٧م ــ ١٣٢٥ هـ •

ـ فى نظر أرسطو ـ بسبب واجب الوجود ، ووجود واجب الوجود بذاته • أحد الأمرين معلول للآخر فى وجوده • وكما تؤيد الفلسفة رأى الاسلام فى الصلة بين الله الخالق والمخلوقات ، يؤيد الاسلام رأى الفلسفة فى الصلة بين واجب الوجود بذاته ، وممكن الوجود بذاته •

وهذا «الضم» لانسيابه ويسره يبدو وكأن ماينسب الى الفلسفة ، وكذلك ماينسب الى الاسلام : من مصدر واحد وليسا من مصدرين مختلفين ، مع أنهما كذلك • اذ الله فى الاسلام فاعل وخالق • ولكن واجب الوجود بذاته فى الفلسفة الأرسطية معشوق لغيره ، وليس فاعلا ، فضلا عن أن يكون خالقا •

## ● فى الدليل على وجود الله :

٢ ـ وفى التدليل على وجود الله يستعير الفارابى من الافلاطونية الحديثة طريقها فيما يسمى «بالجدل النازل» •• «والجدل الصاعد» • وفى الحديث عن ذلك يستأنس بآية قرآنية ، وهى قوله تعالى :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » (١) ••

••• ونص حديثه : « فص » :

لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه آيات الصنعة ،

ولك أن تعرض عنه ، وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات

---

(١) فصلت : ٥٣ •

(أ) فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ،
(ب) وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل ٠
تعرف بالنزول : أن ليس هذا ٠٠ ذاك ،
وتعرف بالصعود : أن ليس هذا ٠٠ هذا ،

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » (١) ٠

٠٠ والفارابى كأنه يقول : هناك دليلان على وجود الله :

**الدليل الأول :**

أن ننظر الى المخلوقات أو الى مايسميه هو : بعالم الخلق ــ وهو عالم يأتى بعد عالم الأمر أو عالم الملائكة ، وقبل هذا يكون عالم الربوبية أو عالم الوجود الالهى ــ فتشهد فى المخلوقات صنعة تدل على صانع لها ٠ وهذا الصانع هو الله تعالى ٠ وهذا الدليل هو دليل تصاعدى : تنتقل من عالم الخلق ٠٠ الى الأعلى وهو عالم الوجود الالهى ٠

**الدليل الثانى :**

أن تنظر الى «الوجود المحض» ٠٠ أى الى الوجود من حيث هو وجود ، فتصل من هذه النظرة الى أن هناك واجب الوجود لذاته ، وهو الله تعالى ٠ وهو السبب فى وجود الممكن ووجوبه ٠ والممكن هو ما بعد الله من عوالم ٠٠ هو عالم الأمر أو الملائكة ٠٠ وعالم الخلق أو المخلوقات ، وبالأخص الانسان ٠

---

(١) ص : ١٣٩ من المجموع ٠

وهذا الدليل على وجود الله دليل تنازلى · لأنه من وجود واجب الوجود بذاته : يعرف عالم المخلوقات · والعقل اذن فى هذا الدليل ينتقل من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته ، أو الله ·· الى الأدنى وهو وجود واجب الوجود بغيره ، أو المخلوقات ·

ثم يجعل الآية التى استشهد بها هنا تعطى الطريقين فى الجدل · وهما : الصاعد ·· والنازل ، على السواء ، فقوله :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » ··

تشير فى تقديره الى الجدل الصاعد · فأمارات الله فى عالم المخلوقات ، وفى النفوس البشرية : تعطى الدليل على وجود الله الحق · فهى صنعة · وكل صنعة لابد لها من صانع · والصانع هو الله تعالى · فهو دليل من الأدنى ·· على الأعلى ·· دليل المخلوقات على الله · وعالم المخلوقات تجل لوجود الله · فكأنه هو ·· هو ·

**وقوله :**

« أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » ·· تشير فى تقديره أيضا الى الجدل النازل · وهو الاستدلال بوجود الله على وجود عالم المخلوقات · فالله هو الخالق · وأمارة خلقه فى وجود هذا العالم · فوجوده شهيد على وجود غيره · وهذا دليل من الأعلى على الأدنى · والوجود الأعلى غير الوجود الأدنى · ليس هذا ·· ذاك ·

**وهذا التركيب الفلسفى للفارابى يتكون من عناصر ثلاثة :**

**( أ ) العنصر الأرسطى :**

وهو عنصر الواجب بذاته ، والممكن بذاته ، وصلة كل منهما بالآخر ·

**(ب) العنصر الافلاطونى الحديث :**

وهو عنصر توجيه الاستدلال بكل منهما على الآخر : على أن يـــكون مرة من الأعلى الى الأدنى ·· ومرة أخرى على العكس : من الأدنى الى الأعلى · مع تسمية وجه منهما بالجدل النازل ، والآخر بالجدل الصاعد ·

**(ج) العنصر الاسلامى :**

وهو ماجاء فى الآية هنا ·

والتوفيق الذى ينسب اليه هنا هو احتـــواء الآية بعمله الفلســـفى على مضـــمون العنصرين الأولين · وكأن هـــذين العنصرين يكونان معنى الآية القرآنية ·· وكأن القرآن فى اعتباره يترجم عن الفلسفة · وعملية التوفيق هى : عملية «مقدم» ·· «وتال» فى قياس منطقى آرسطى ·

**● فى خلق الله للعالم :**

**٣ ـ وفى خلق الله للعالم يحكى الفارابى النمط الأرسطى فى صدور الموجودات :**

**·· فيقول :**

**لحظت «الأحدية» نفسها فكانت قدرة ·**

فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة ·
وهناك عالم الربوبية ·

يليها : عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح ، فتتكثر الوحدة ، حيث يغشي السدرة مايغشي ، ويلقى الروح والكلمة · وهناك عالم الأمر ·

يليها العرش ، والكرسى ، والسموات ، ومافيها : كل يسبح بحمده ، ثم يدور على المبدأ · وهناك عالم الخلق : يلتفت منه الى عالم الأمر · ويأتونه كل «فردا» (١) ··

·· فأرسطو يرى : أن واجب الوجود بذاته : عقل ··
وأن صدور الممكن عنه يكون عن طريق التعقل · وواجب الوجود بذاته واحد من كل وجه ، والكثرة فى الوجود تكون بعد ذاته · اذ أنها كثرة الممكن ·

**وطريق صدور الكثرة فى الممكن عن واجب الوجود الواحد من كل وجه هو :**

أن واجب الوجود باعتبار أنه عقل : يعقل ذاته أولا · وعن تعقله لذاته الواحدة ينشأ «العقل الأول» ·

وعندئذ يكون هناك مع واجب الوجود بذاته : واجب الوجود بغيره ، وهو العقل الأول ·

والعقل الأول يعقل واجب الوجود بذاته ، ويعقل ذاته كذلك · وعن طريق تعقله لواجب الوجود بذاته ينشأ عقل ثان · وعن طريق تعقله لذاته ينشأ فلك أول ·

والعقل الثانى يعقل العقل الأول قبله ، ويعقل ذاته ،

---

(١) ص : ١٣٦/١٣٥ من المجموع ·

كما يعقل الفلك الأول • وعن طريق تعقله للعقل الاول ينشأ عقل ثالث • وعن طريق تعقله لذاته تنشأ نفس الفلك الثانى • وعن طريق تعقله للفلك الأول ينشأ جرم الفلك الثانى •

ويستمر الأمر فى نشأة العقول ، والأفلاك بنفوسها وأجرامها على هذا النحو : العقل بتعقله عقلا قبله ينشأ عنه عقل آخر • وبتعقله لذاته ينشأ عنه نفس فلك آخر جديد • وبتعقله للفلك قبله ينشأ جرم الفلك •• الى أن تصل العقول الى العقل الفعال ، وتصل الأفلاك الى فلك القمر •

وهنا ينتهى عالم العقول عند أرسطو • وهو عالم ينشأ عن واجب الوجود بذاته ، باعتبار أنه عقل • والموجودات التى وجدت حتى الآن بنهاية العقول : تكون نوعين من الوجود •• تكون :

أولا ـ نوع واجب الوجود بذاته ، وهو واحد أحد •

وثانيا ـ نوع واجب الوجود بغيره ، وهو الممكن الذى يتمثل الآن فى عالم العقول ، والأفلاك ••

•• وهذان النوعان يختلفان كل الاختلاف • فبينما أحدهما لايقبل الكثرة بحال ، اذا بالآخر يقبل الكثرة اللانهائية • فضلا عن أن أحدهما لايحتاج فى وجوده الى غيره ، بينما الآخر يحتاج فى وجوده أو وقوعه بالفعل الى غيره •

وآخر عقل فى عالم العقول ـ فى تصور أرسطو ـ وهو العقل الفعال : يتصل بالانسان فى عالم المخلوقات بعد العقول ، ويفيض عليه بالأثر •

والفارابى فى استعارته للنمط الأرسطى فى طريق وجود الموجودات بعد الله ، باعتبار أنه حريص على اعتبار الاسلام : يعبر عن هذا النمط الأرسطى بتعبير آخر يوفر للاسلام ، ماجاء فيه من صفات الله ، وبالأخص صفتى : القدرة والعلم •• وماجاء فيه كذلك خاصا بالملائكة ، بعد أن يشارك أرسطو فى وحدة الموجود الأول • وهو واجب الوجود بذاته عنده •• والله عند الفارابى • فعبر بلفظ : «لحظ» بمعنى : علم ، بدلا من لفظ : «عقل» الذى استخدمه أرسطو •

لأن الفارابى لايستطيع من الوجهة الاسلامية أن يطلق على «الله» •• «عقلا» كما صنع أرسطو • ولذا يقول : «لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة» •• والمراد بالأحدية هو الله الواحد • والمعنى : أن الله لحظ وعلم ذاته ، فنشأت قدرته على الخلق والايجاد • كما يقول : «ولحظت القدرة (أى ذات الله) فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة ، وهناك عالم الربوبية» •• أما العلم الاول فهو علم الله لذاته • ومن الله ، وقدرته ، وعلمه لذاته : يتكون مايسميه بعالم الربوبية • وهو يساوى منطقة الواجب بذاته عند أرسطو ، وهو واحد وحدة مطلقة من كل وجه • والفارابى كان مضطرا الى أن يخالف أرسطو فى مضمون منطقة الله • لأن الله كما ورد فى القرآن له صفات عديدة • منها : القدرة ، والعلم • ولكنه لم يذكر بقية الصفات لله كى يلتزم نهج أرسطو فى وجود الممكن بعد واجب الوجود بذاته مباشرة ، بناء على تعقله لذاته • فالكثرة فى الممكن بعد واجب الوجود بذاته ، بناء على تعقله ، ابتدأت بالعقل الأول • الا أن هذه المساوقة بين الفارابى وأرسطو لو أخذت حرفيا لكانت قدرة الله «حادثة» أو نشأت بعد وفاته لا فى زمان • لأنها نشأت

من علم الله لذاته ، كما كان العقل الأول فى نظر أرسطو حادثا • لأنه نشأ بعد تعقل واجب الوجود بذاته ، لذاته • وليس هناك فى الاسلام من يقول بحدوث صفات الله ، اذ أن العقليين فى الجدل الكلامى يرون الصفات : عين الذات • والذين يقولون بأنها غير الذات ، يرونها قديمة قدم الذات •

وهذا المأخذ قد يكون احدى نتائج «التوفيق» بين الفلسفة والاسلام ، الذى يمارسه الفارابى هنا فى كتاب : «فصوص الحكم» • ثم يستطرد الفارابى فيذكر ما فى الاسلام ـ فى تصوره ـ مساوقا لعالم العقول الممكنة ، بعد واجب الوجود لذاته ، عند أرسطو • وما يراه هنا مساوقا للعقول هو : الملائكة • والملائكة عنده تكون بعد الله : عالما آخر أفضل من عالم الانسان ، كما تكون العقول ـ عند أرسطو ـ •• الى العقل الفعال ، عالما آخر أفضل من عالم الانسان ، بعد واجب الوجود بذاته • فيقول : «يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة مايغشى، ويلقى الروح والكلمة • وهناك عالم الأمر» •• وسدرة المنتهى هى الحد الفاصل فى نظره بين عالم الملائكة وعالم الانسان ، وهى الملتقى الذى التقى فيه الرسول عليه السلام بجبريل ، من عالم الخلق الى عالم الملائكة : وقد أشار بهذا التعبير الى الآية الكريمة فى قول الله تعالى :

« ولقد رآه نزلة أخرى • عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى • اذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر ، وما طغى » (١) ••

---

(١) النجم : ١٣ ـ ١٧ •

.. والمعنى الذى يقصده الفارابى من ضم هذه الآية الى مايتحدث به عن عالم الأمر : هو أن يؤكد أن هناك فصلا بين مايسميه بعالم الملائكة أو عالم الأمر ، وبين عالم الانسان الذى يعيش فيه الرسل عليهم الصلاة والسلام . وهو فصل فى الدرجة والقيمة قبل أن يكون فصلا للتمييز بين عالمين مختلفين فى الطبيعة والنشأة ، كما يريد أن يذكر : أنه عند سدرة المنتهى يلتقى عالم الروح والسر والخفاء بعالم الظاهر والشاهد الذى هو عالم الانسان .

والملائكة عنده : عقول مجردة مساوقة للأرسطية . واتصالها بالانسان العادى بالرؤية المنامية . أما اتصالها بالرسول ففى اليقظة . ويعبر عن ذلك فى قوله :

الملائكة صور علمية . جواهرها علوم ابداعية . ليست كألواح فيها نقوش ، أو صدور فيها علوم .

بل هى علوم ابداعية قائمة بذواتها . تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ماتلحظ وهى مطلقة .

لكن الروح القدسية (وهى روح الرسول) تخاطبها فى اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم (١) ..

... ويكمل الفارابى خلق الله للعالم بحديثه عن عالم الخلق ـ بعد عالم الربوبية ، وعالم الأمر ـ فيقول فيما نقلناه عنه هنا سابقا فى قضية الخلق :

يليها العرش ، والكرسى ، والسموات وما فيها . كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ (ويعنى بالمبدأ : مبدأ الوجود . وهو الله ) .

---

(١) فصوص الحكم : ص ١٤٦ .

وهناك عالم الخلق . يلتفت منه الى عالم الأمر ويأتونه كل فردا (أى مجردا عن البدن) .. ويشير بقوله : ويأتونه كل فردا : الى الآية : «ونرثه مايقول ويأتينا فردا» (١) .. ولكن معنى كونه «فردا» فى الآية : أن الكافر الذى يعتز فى دنياه بعصبيته وقوته ، وبماله الوفير سيبعث يوم القيامة ويأتى ربه مجردا عن القوة والمال معا . أما ما يقصده الفارابى بقوله ويأتونه كل «فردا» : أن الناس جميعا ستتجرد عقولهم وأرواحهم من أبدانهم بالموت وتدخل عالم المعقول بعد أن تلتفت اليه فى حياتها . ولكى يجعل الغاية من خلق السموات وما فيها ، متأثرا بالدين ، هى : عبادة الله والتسبيح بحمده يقول : «كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ» .. أى أن عبادة السموات يتجلى فى دورانها حول الله . على نحو مايشرح ذلك فى « فص » خاص . اذ يقول :

صلت السماء بدورانها .

والأرض برجحانها .

والماء بسيلانه .

والمطر بهطلاته .

وقد تصلى له ولا تشعر . ولذكر الله أكبر (٢) ..

وخلق العوالم الثلاثة الآن ، وهى عالم الربوبية الذى يتكون من الله وصفاته ، وبالأخص القدرة والعلم .. وعالم الملائكة أو عالم الأمر .. وعالم الانسان أو عالم الخلق : يساوق فى نظر الفارابى : ما يؤثر عن أرسطو من دائرة

---

(١) مريم : ٨٠ .

(٢) فصوص الحكم : ١٤٤ .

واجب الوجود بذاته ·· ومن دائرة العقول والأفلاك بعده الى العقل الفعال ·· وأخيرا من دائرة الانسان ·

**والفارق فقط هو :**

ان الفارابى يقحم ما للدين فى هذه المساوقة · فيقحم «القدرة» التى لله فى الاسلام ، والتى بها الخلق والايجاد · كما يقحم الملائكة بعد أن يشرحها بأنها جواهر علمية ·

·· بينما أرسطو لايصف واجب الوجود بذاته عنده الا بالوحدة · والوحدة فى نظره عين ذاته · ولايعنيه : أن يصفه بالقدرة أو بالخالقية · لأن عملية وجـود العـالم أو الكثرة الممكنة فى نظره هى عملية عشق : هناك عاشق ، وهنـاك معشوق · وليست عملية خلق وايجاد ·· هى عملية تصورية تخيلية شعرية ، وليست عملية واقعية ·· هى عملية تبرير لما وجد ، وعلى نحو ماكان متصورا فى وثنية الاغريق ·

**● فى مهمة الانسان فى الحياة :**

**٤ ـ وفى مهمة الانسان فى الحياة الدنيا يرى الفـارابى : التجرد ، والتحرر من الحجاب · وهو البدن وغرائزه · فيقول :**

ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ،
فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق ،
فلا تسأل عما تباشره : فان ألمت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ،

وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملكوت ،

**فترى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .**

«فاتخذ لك عند الحق عهدا .. الى أن تأتيه فردا» (١) .

.. فاذ يرغب الفارابى الانسان ، وهو من عالم الخلق، أن يرتفع بروحه الى عالم الأمر ، فيتجرد عن شهوات البدن فى حياته ، حتى يحس أنه ليس فى بدن ، ويعاهد الله على أن يتأتيه وحده خاليا من غطاء بدنه يوم يموت .. اذ ينصح الفارابى بذلك فانه يسلك مسلك الافلاطونية الحديثة عن طريق «جدلها الصاعد» . وهو يوحى للانسان بالابتعاد عن المادة كمصدر للشر ، والتى هى فى نظر هذه المدرسة أصل العالم المحسوس المشاهد ، بأن يكبت شهوات البدن ، بحيث يعزل أثره تماما على الروح ، فيفنى ، بينما تبقى الروح فتصعد الى عالم الأرواح والنفوس فوق هذا العالم المادى . وما تطلبه الافلاطونية الحديثة هنا بجدلها الصاعد يمثل عنصر التصوف الهندى الذى مزجته مع العناصر الفلسفية الاغريقية فى نظامها الفلسفى . كما كان له أثره على المسيحية من قبل فى ابتداع الرهبنة .

ولكن الفارابى لكى يؤكد للمسلم أن هذا الطريق يلائم الاسلام ، فانه يضيف الى ما نقله عن الافلاطونية الحديثة : حديثا يروى عن الرسول محمد عليه السلام فى وصف الجنة فى قوله : «فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر» (٢) .. وبذلك يجعل عالم الأمر وهو عالم

---

(١) كتاب فصوص الحكم : ص ١٤٣ .

(٢) كتاب الترغيب : ج ٤ ص ٥٥٨ .

الملائكة كما يرى ، وفوق عالم الخلق أو عالم الانسان : العالم الذى تسكنه النفوس المطمئنة فى جنة الله فيه ٠

وهكذا : الزهد الى درجة احساس الانسان ، بتجرده عن البدن وعدم سيطرة أية غريزة فيه على ذاته ، مع ممارسة ذلك ممارسة مستمرة تنفيذا لعهد مع الله : هو فى نظر الفارابى الطريق الموصل الى الجنة ٠ وهى المقر فى عالم الامر الذى ينتهى مع عالم الخلق بسدرة المنتهى ٠ ويروى فى هذا الشأن حديث فى المعراج : «لما بلغ رسول الله سدرة المنتهى ، قال : انتهى اليها مايعرج من الأرض ، وما ينزل من فوق » (١) ٠

## ● شرح الفارابى :

والفارابى الموفق بين عناصر الافلاطونية الحديثة من جهة ، والاسلام من جهة أخرى باضافة بعض النصوص القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية الى مايقدم به من الفكرة الفلسفية : يقوم كذلك بملاءمة أخرى جديدة بين الفلسفة الاغريقية ككل وبين الاسلام ، عندما يشرح بعض العقائد الاسلامية بما يميل بها نحو بعض الفكر الفلسفية ٠

## ● النبوة :

### ١ ـ ففى النبوة يتحدث الفارابى :

أولا عن النفس الانسانية ٠ فيضعها موضع الصلة بين عالمين : عالم الأمر ٠٠ وعالم الخلق ٠ فهى بالروح تنتمى الى عالم الأمر ، بينما بالجسم

---

(١) كتاب التاج : جـ ٤ ص ٢٥٥ ٠

**ينتمي الانسان الى عالم الخلق . فيقول للانسان :**

« أنت مركب من جوهرين : أحدهما شكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن (ويقصد به الجسم أو البدن ) ،

« والثاني مباين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات : يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم .

« فقد جمعت ( أيها الانسان ) من عالم الخلق ، ومن عالم الأمر . لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك» (١) .

ويتحدث ثانيا بعد ذلك : عن نفس النبي . فيذكر أنها مزودة بخاصة تتميز بها عن النفس العادية . اذ هي موهوبة بالتأثير على عالم الخلق الأكبر ، وهو عالم الانسان كله . بينما نفس الانسان العادية يقتصر تأثيرها على ما لها من بدن فقط .

وبالخاصة التي تتميز بها نفس النبي يمكن لها كذلك أن تتلقى عن الملائكة في عالم الأمر ما تبلغه الى عامة الناس في عالم الخلق . فنفس النبي كما لها القدرة على التأثير في عالم الخلق ، لها القدرة أيضا على استطلاع ما في اللوح المحفوظ في عالم الامر عن طريق تبليغ الملائكة . وهو في ذلك يقول في عقب النص السابق :

« النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية ، تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات،

---

(١) المجموع ص : ١٤٥ .

ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لايبطل •

« وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق» (١) ••

**•• ويضع عندئذ نفس النبى وضع النفس الكلية فى نظام أفلوطين المصرى المكون من :**

**( أ ) العلة الأولى ، أو الخير المطلق •**

**(ب) العقل •**

**(ج) النفس الكلية • وهى الواسطة بين عالمين : عالم الخير والعقل •• وعالم الانسان أو عالم الحس والشاهد •**

ووضع النفس الكلية عنده اذن حلقة الاتصال • ولذا فهى تتجه الى ما فوقها ، كما تتجه الى ما تحتها • وهى بذلك تتلقى من فوق ، كما تؤثر فى تحت •

وكذلك نفس النبى تتلقى عن طريق الملائكة فى عالم مافوقها ، وهو عالم الأمر ، ماينطبع فيها كمقول من عالم الربوبية ، وتلقى به وتبلغه الى الناس فى عالم الخلق • فتتأثر ، وتؤثر •

وتأثيرها فى عالم الخلق بجانب التبليغ ، قد يكون غير عادى : «فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات» •

---

(١) المصدر السابق : ص ١٤٥ •

● الوحى :

**٢ ــ وعن « الوحى » وكيف يتم : يتحدث الفارابى بقوله :**

« الملائكة صور علمية · جواهرها علوم ابداعية قائمة بذاتها ·

« تلحظ الأمر الأعلى ( وهو ما فى عالم الربوبية) فينطبع فى هوياتها ماتلحظ ، وهى مطلقة ·

« لكن الروح القدسية (وهى روح النبى) تخاطبها فى اليقظة (أى تخاطب الملائكة) ·

« والروح البشرية (وهى الروح العادية للانسان) تعاشرها فى النوم» (١) ··

·· فالوحى نقل ما فى عالم الربوبية الى الرسول بين الناس ، عن طريق الملائكة · والملائكة عقول ينتقش فيها ما فى اللوح المحفوظ · وما لدى الملائكة من علم ينطبع فى نفس النبى · ونفس النبى بالنسبة لما لدى الملائكة من علم أشبه بمرآة تحكى هذا الذى نقل اليها وانطبع فيها · وهى مجلوة دائما ، لاتصدأ بحال · ولكن مع هذا الانطباع فيها فهى يقظة ·

**وهكذا الوحى يتكون من عدة مراحل :**

**المرحلة الأولى :**

أن علم الله ثابت في اللوح المحفوظ فى عالم الربوبية ·

---

(١) المصدر السابق : ١٤٦ ·

### المرحلة الثانية :

أن ينتقل علم الله فى اللوح المحفوظ الى الملائكة ، بأن تلحظه الملائكة فينطبع فى هوياتها ماتلحظ · فهى عقول أو صور علمية ، وجواهرها علوم ابداعية · والعلوم الابداعية هى ما فى اللوح المحفوظ لصاحب الابداع · وهو الله ·

### المرحلة الثالثة :

أن ينتقل علم الملائكة الى الرسول فى حال يقظته ، فينتقش فى نفسه · ونفسه عندئذ أشبه بمرآة لاتصدأ : تعكس مايعرض عليها فى دقة · ونفس الرسول خاصة هى التى تلتقى فى حال اليقظة بالملائكة · أما النفس العادية فتعاشرها فى النوم ·

### المرحلة الرابعة :

أن يبلغ الرسول علم الله الذى وصله الى «عامة الخلق» · فقد استعار الفارابى فى هذا الشرح : «ثالوث الافلاطونية الحديثة وهو : العلة الأولى ·· والعقل ·· والنفس الكلية · وجعلها ثلاثة عوالم : عالم الربوبية ·· وعالم الملائكة ·· وعالم الخلق تترأسه نفس الرسول ··

·· كما استعار من أرسطو : العقول · واستعار وضعها فى ترتيب الوجود · وهو الوضع الثانى بعد « الأول » أو واجب الوجود بذاته · وجعل الملائكة فى الاسلام هى هذه العقول ، تكون عالما خاصا بها ، وهو عالم الملائكة ·

وبجانب ما أخذه من الافلاطونية الحديثة ، وهو النفس الكلية ، جعل نفس الرسول والنبى مساوقة لها · بينما

النفوس الجزئية عداها تساوق النفوس البشرية ، فى عـــالم الخلق ·

ويزيد فى شرح اتصال الملك بالرسول ، عند الوحى اليه بما يقربه من الوارد فى بعض الأحاديث الشريفة فى الاسلام، فيقول :

للملائكة ذوات حقيقة ·

ولها ذوات بحسب القياس الى الناس ·

فأما ذواتهـــا الحقيقية فأمريه ( أى تنتسب الى عـــالم الأمر ) ·

وانما يلاقيها من القــوى البشرية : الروح الانســانية القدسية (وهى روح النبى) ·

فاذا تخاطبنا : انجذب الحس الباطن والظاهر (فى الروح القدسية) الى «فوق» (وهو عالم الأمــر) ·· فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها ، فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه بعد ما هو وحى ·

« والوحــى لوح من مـــراد الملك للروح الانســـانية بلا واسطة · وذلك هو الكلام الحقيقى ·

« فاذا عجــز المخـاطب عن مس المخــاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فتجعله مثل نفســه ، اتخــذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت ، أو كتب ، أو أشار ·

« واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح ، اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافى فانتقش منــه · لكن التنقش فى الروح من شأنه أن يسبح الى الحس الباطن

اذا كان قويا ، فينطبع فى القوة المذكورة فيشاهد ، فيكون الموحى اليه يتصـل بالملك بباطنـه ، ويتلقى وحيـه الكلى بباطنه • ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ، ولكلامه أصوات مسـموعة فيكون الملك والوحي يتأدى كل منهمـا الى قـواه المدركة من وجهين • ويعرض للقوى الحسية شـبه الدهش ، وللموحى اليه شبه الغشى ، ثم يرى الموحى اليه ويشاهد»(١) •

•• ويعتقد الفارابى أنـه بذلك يشرح وحى الملك الى الرسول بعلم الله ، شرحا فلسفيا أو منطقيا • ولكنـه شرح قائم على افتراض : أن الملائكة عقول •• وعلى أنها مع ذلك تستطيع التشكل فى صور عديدة •• وأن اللقاء بينها وبين الرسول لقاء روحى أو باطنى •

بينما أن الدخول فى الملائكة عقول يحد من تشـكلها ، أو يحول دونه • فالعقل ليست له وظيفة فى الفلسفة سوى الادراك • اللهم الا قصد الفارابى بالعقل : الموجود اللامادى • ولكن عندئذ لايتشكل فى صور مادية يراها الموحى اليه •

وبعض ماورد فى كتب السيرة من أن رسول الله سمع – وهو خارج من غار حراء – صـوتا من السماء يقـول : يامحمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل • قال فرفعت رأسى الى السماء أنظر ، فاذا جبريل فى صورة رجل صاف قدميه فى أفق السماء يقول : يامحمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل • قال : فوقفت أنظر اليه فما أتقـدم وما أتأخـر ، وجعلت أصرف وجهى عنه فى آفاق السماء • قال : فلا أنظر فى ناحية الا رأيته كذلك •• الخ •» (٢) •• مثل هذا الذى يوجد فى

---

(١) فصوص الحكم : ١٦٢ •

(٢) السيرة النبوية لابن هشام • اخراج الأستاذ مصطفى السقا • ج ١ • الطبعة الثانية ص ٢٣٧ •

كتب السير هو الذى يحمل الفارابى على أن يأخذ فى جانب الملائكة : القدرة على التشكل فى صور مادية عديدة • فاذا التزم كذلك أن يأخذ مما ورد فى الأرسطية من فكرة العقول بعد واجب الوجود بذاته ، مساوقة لها : فانه لاشك سيواجه على الأقل لبسا ، ان لم يكن تناقضا فيما يوفق بين أطرافه •

● **القضاء والقدر :**

٣ ـ وعن القضاء والقدر : يذكر الفارابى الفرق بينهما أولا • فيرى أن القضاء هو مضمون أمر الله كله •• وأن القدر هو تنزيله فى تدرج ، وحصوله فى الوجود تباعا• ثم يوضح كيفية ذلك ، ويضطر الى قبول اعتبار مسميات ماورد فى الدين من أسماء مثل : القلم •• واللوح •• والكتابة : عقولا • لأنها تتبع عالم الأمر ،

**الذى هو فوق عالم الخلق • ويقول :**

لا تظن أن القلم آلة جمادية ،
واللوح بسط مسطح ،
والكتابة نقش مرقوم •
بل القلم ملك روحانى •• واللوح ملك روحانى •• والكتابة تصوير الحقائق •

فالقلم يتلقى مافى الأمر من المعانى •• ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم •• والتقدير من اللوح •

أما القضاء فيشتمل على أمره الواحد •• والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم • ومنها يسبح الى

الملائكة التي فى السموات ·· ثم يفيض الى الملائكة التى فى الأرضين ، ثم يحصل المقدر فى الوجود (١) ··

·· ولاشك أن شرح الفارابى هنا للقضاء والقدر على النحو الذى يذكره لا يساعد اطلاقا على فهم الدين ، فالدين للعامة والخاصة على السواء · ولكن الدين هنا بشرح الفارابى يكاد يكون وقفا على فهم بعض الخاصة الذين يستعينون فى فهم مايذكره هنا بدراسة دقيقة للعناصر الفلسفية التى تجمعت فى اطار واحد وآقبل عليها الفارابى يختار منها مايريد · كما يستعينون بموقف سليم مما ورد فى الدين من أسماء ومسميات لموجودات عليا ، وهو موقف التوقف عن تفصيل ما لا يستطيع الانسان تفصيله بحكم محدوديته بالمحسوس الذى يدركه بحواسه ·

***

● الرأى :

والفارابى فى شرحه لما يشرحه من قضايا دينية هنا : كالوحى ·· والنبوة ·· والقضاء والقدر : لايبغى الاساءة الى الدين · وانما يحاول أن يؤيدها بالفلسفة ، كما يدعى دائما من الموفقين بين الفلسفة والدين : فى اليهودية والمسيحية ، والاسلام · ولكن الايمان وحده هو السبيل الى الدعوة والى قبول مثل هذه القضايا · وهو الطريق الأسلم فى تجنب الحيرة والمتاهات التى يقع فيها تصور الانسان وتخيلاته اذا ما تناولها بالعمل العقلى ·

ان اقبال الفارابى على الفلسفة التى وجدت فى بغداد ، بعد أنطاكية ، كان اقبالا مندفعا فيه بحسن الظن «بالحكمة»،

---

(١) فصوص الحكم ص : ١٦٤ ·

جعله يتصور : أن من الخير والبركة للاسلام ، أن يلائم بينه وبين مبادئها أو أفكارها الرئيسية • ولكن فى الوقت ذاته لم يستطع أن يقيم هذه الفلسفة تقييما موضوعيا قبل أن يحاول الملاءمة والتوفيق بينها وبين الاسلام ، أو قبل أن يحاول شرح بعض قضايا الاسلام الغيبية شرحا فلسفيا • اذ لو قيم هذه الفلسفة من الوجهة الموضوعية لانكشف له : أنها «وثنية» فى صورة عقلية غلفت بها • وكتابنا الجانب الالهى من التفكير الاسلامى (١) يوضح القيمة الموضوعية للمدارس الفلسفية التى نشأت فى أثينا ، ومرت بروما ، واستقرت فى الاسكندرية بعض قرون ، ثم انتقلت الى سوريا، فبغداد • كما يوضح أثر العمل الفلسفى لفلاسفة المسلمين على الاسلام فى تعقيد عقيدته واحاطتها بمناقشات تبعد عن روح التدين والعمل بالاسلام كمنهج لحياة الانسان •

ولكى يقف القارىء على صورة من مناقشات الفارابى الغيبية نعرض لمفهوم ورد فى القرآن ، وارتبطت به عدة تصورات سابقة على الاسلام أكثرها ينتمى الى الكهانة أو الى الخرافة • وهو مفهوم : «الجن» • وهى مناقشات أو توضيحات تزيده غموضا •

**فقد جاء فى كتابه :**

« المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » (٢) ••• انه سئل فيما رآه بعض العوام فى معنى : «الجن» وسأله عن ماهيته ، فقال :

---

(١) الطبعة الخامسة • بيروت ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧٢ م دار الفكر •
(٢) ص ٩٠ •

« الجن » :

حى .. غير ناطق .. غير مائت . وذلك على ماتوجبه القسمة (العقلية) التى يتبين منها حـد الانسان ، المعروف عند الناس . أعنى : الحى .. النـاطق المائت . وذلك أن الحى :

١ ـ منه ناطق .. غير مائت .. وهو الملك .

٢ ـ ومنه غير ناطق .. مائت .. وهو البهائم .

٣ ـ ومنه غير ناطق .. غير مائت .. وهو الجن .

فقال السائل : الذى هو فى القرآن مناقض لهذا . وهو قوله : « قل أوحى الى : أنه استمع نفر من الجن فقالوا : انا سمعنا قرآنا عجبا» (١) .

.. والذى هـو غـير ناطق : كيف يسمع ؟ .. وكيف يقول ؟.

**فقال ( الفارابى ) :**

ليس ذلك بمناقض !. وذلك أن السمع ، والقول ، يمكن أن يوجد للحى من حيث هو حى . لأن القول ، والتلفظ : غير التمييز الذى هو النطق .

وترى كثيرا من البهائم لا قول لها وهى حية . وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعى من حيث هو حى بهذا النوع . كما أن صوت كل نوع من أنواع الحى لا يشبه صوت غيره من الأنواع . كذلك هذا الصوت بهـذه المقاطع الذى للانسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوانات .

---

(١) الجن : ص ، ١ .

وأما قولنا : غير مائت (أى لايجوز عليه الموت) فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى : « قال رب فأنظرنى الى يوم يبعثون ! • قال : فانك من المنظرين » (١) ••

•• فالفارابى يشرح «الجن» بناء عن مقابلة الجن : للانسان •• والملك •• والحيوان • وطالما الانسان : ناطق، مائت (أى يجوز عليه الموت) •• والحيوان : غير ناطق ، مائت : «فالجن» المقابل لهذه الثلاثة طبعا : غير ناطق ، وغير مائت (أى لايجوز عليه الموت) •

«فالجن» يخالف الملك بأنه غير ناطق ، ويشترك معه فى أنه لايجوز عليه الموت • فهل هذا هو واقع أمره ، أم هو فقط منطوق القسمة العقلية بين الأنواع الأربعة من الموجودات التى جعلها متقابلة ؟ •

ثم فى نهاية النص المنقول عنه هنا : يستدل على أن الجن غير مائت بقول الله تعالى : «قال : رب فأنظرنى الى يوم يبعثون ؟• قال : فانك من المنظرين» •• فهل هذا النص القرآنى فى الشيطان ، أم فى «الجن» ؟• وهل الفارابى يرى : «الجن» •• و «الشيطان» : موجودا واحدا ؟•

ان الفارابى غلب عليه «تغليب» القسمة العقلية المجردة، على الواقع ، أو على اتجاه القرآن فى تحديد المفاهيم الأربعة التى جاءت فيه • وهى : الانس •• والملك •• والجن •• والشيطان • ولم تكن البهائم من بين هذه المفاهيم •

واذا أطلق الانس على المعهود ، فالجن يطلق على المستخفى أو غير المعهود • وما ورد فى قول الله تعالى : «قل أوحى الى

---

(١) الحجر : ٣٦/٣٧ •

أنه استمع نفر من الجن فقالوا : انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا» ·· يشير الى ماجاء في سورة الأحقاف فى قول الله تعالى :

« واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن ، فلما حضروه قالوا : أنصتوا ، فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين ·

« قالوا : ياقومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه ، يهدى الى الحق ، والى طريق مستقيم · ياقومنا : أجيبوا داعى الله وآمنوا به» (١) ··

وما جاء فى هذه الآيات الثلاث يتعلق ببعض المشركين الذين قدموا من يثرب الى مكة فى موسم الحج ، ويجاورون اليهود هناك ، وسمعوا عن دعوة الرسول بمكة فذهبوا اليه واستمعوا الى القرآن وآمنوا به ، ثم عادوا الى يثرب مؤمنين غير مشركين يدعون الى الاسلام · وهؤلاء كانوا نواة «الانصار» في يثرب · وعندما هاجر الرسول الى يثرب هاجر اليهم مناصرين لدينه ومبايعين له على المحافظة على حياته بينهم · وسماهم القرآن فى قوله : «نفرا من الجن» ·· يقصد أنهم غير معهودين اليه عليه السلام · اذ لم يكونوا مقيمين في مكة ومترددين عليه ، كما كان يفعل المكيون ·

فمفهوم «الجن» ــ وهو غير المعهود ــ يطلق على الانس، وعلى الملك ، على السواء · وليست له حقيقة مستقلة عنهما ·

والشيطان ، وهو ابليس ملك ، من الملائكة كما جاء في قوله تعالى :

---

(١) الأحقاف : ٢٩ ــ ٣٠ ·

« ولقد خلقناكم (أى خلقنا الناس) ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم ، فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين ٠

قال (أى الله) : مامنعك : ألا تسجد اذ أمرتك ؟ (وقد أمره ضمن الملائكة : اسجدوا لآدم ) ،

قال (أى ابليس) : أنا خير منه خلقتنى من نار ، وخلقته من طين » (١) ٠٠

٠٠ فابليس ملك ٠ ولا تتغير طبيعته بسبب العصيان ٠ كما لايتغير الانسان فى طبيعته بسبب الكفر وعدم الايمان بالله ٠

والشياطين ــ بالجمع ــ هم الأشرار من النـاس ٠ وهم أولاد ابليس بالـولاء ، وليس بالنسـب ، فابليس كملك لا ينسل ، ولا يموت ٠ وتكثر الشياطين بالغواية والخضوع للشهوة والهوى ، وليس بالولادة والنسل ٠

فلم يكن شرح الفارابى «للجن» : متلائما مع القرآن ، ولا موضحا لحقيقة غيبية توضيحا مقنعا ٠ بل كان اضافة الى تمقيد وتلبيس سبقته به الخرافة والكهانة قبل الاسلام : من أن «الجن» عفريت يأتى بخارق الأعمال ، ويزود الكهان بعلم الغيب بصعوده الى سماء الدنيا ، وتصنته لحـديث الملائكة : « وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع» ٠

أن الدراسة الموضوعية هى دائما الأسلوب الذى يكشف

---

(١) الأعراف : ١١/١٢ ٠

عن الحق والباطل فى ذاته · والامالة بأى موضوع الى موضوع آخر فى البحث ان لم يوقع الباحث فى أخطاء ، فيتركه على الأقل فى لبس وابهـام · والتوفيق بين الفلسـفة والدين صورة من هذه الامالة التى توصل الى اللبس والابهام ، على الأقل ·

## الفصل الثالث

# الفارابى شارحا أرسطو

د· حسن حنفى

# الفارابى شارحا أرسطو

( أولا : )

**مقـــدمة :**

يظن البـــاحثون المســـتشرقون منهـــم والمســـلمون ، أن الفلاسفة المسلمين كانوا شراحا لليونان ، بمعنى أنهم قرأوا مؤلفاتهم وعرضوها وشرحوها ولخصوها فى أحسن الأحـــوال وخلطوا بينها ، وأساءوا فهمها فى أســـوأ الأحوال ٠ واذا كانت عبقرية المسلمين قد ظهرت فى الشرح والنقـــل فانها قـــد اختفت فى الخلق والابـــداع ٠ فالشرح تكـــرار وليس ابداعا ، وتقليد وليس خلقا ، ومحو الذات فى شخص الآخر وليس تبخر الآخر فى شخص الذات ٠ صـــدرت مثل هـــذه الأحكام القاســـية على تراثنا القـــديم ، خاصـــة على الجانب الفلسفى منه ، وجعلت منه تابعا ومقلدا ومجدبا وأنه لولا اليونان لما كان المسلمون ولولا أفلاطون وأرســـطو لما كان الفارابى وابن سينا وابن رشد ، ولولا المعلم الاول لما كان المعلم الثانى ٠ وظللنا على هـــذا الفهم الخـــاطىء منذ وعينا الحضارى الحديث لا نستطيع منه فكاكا ٠ والغريب أن ذلك يحدث حتى الآن بالرغم من تقـــدم منـــاهج البحث العلمى ، وظهور علوم جديدة مثل « الانثروبولوجيا الحضارية» ودخول موضوع «التقاء الحضـــارات» تحت علوم الحضـــارة وتاريخ

الحضارات ، ولم تعد أحكامه تعبيرا عن هوى أو غرض أو عداء حضارى أو نعرة عنصرية • والأغرب أن كثيرا من المستشرقين على وعى بهذه العلوم الجديدة ، وبهذه المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية والتاريخية يطبقونها على حضارات أخرى ولكنهم مازالوا بصدد أحكامهم القديمة على تراثنا الاسلامى ، ومازالوا يطبقون «منهج الأثر والتأثر» وهو المنهج الموروث من القرن الماضى والذى لم يعد أحد من علماء الحضارة يثق فيه نظرا لارتباطه بالنزعة التاريخية Historicisme وهى احدى جوانب المذهب الوضعى positivisme الذى كان سائدا فى القرن الماضى • ان ظهور عديد من المناهج الجديدة فى العلوم الانسانية مثل المنهج البنائى والمنهج الفينومينولوجى ، والمنهج النفسى ، والمنهج التحليلى اللغوى، ومنهج تحليل المضمون ، ومعرفة المستشرقين بها ومعرفة الباحثين المسلمين بها أيضا كان أولى أن يظهر أثره فى الدراسات الاسلامية خاصة فى تحديد مظاهر الالتقاء الحضارى بين الحضارة الاسلامية الناشئة ، والحضارة اليونانية المكتملة ووصف العمليات الحضارية وصفا خالصا دون أحكام مسبقة من هوى الباحثين طعنا أو دفاعا ، مدحا أو ذما • ولماذا يتخلف الاستشراق خاصة والدراسات الاسلامية بوجه عام ، والحضارة الاسلامية أصبحت مادة لعلم تاريخ الأديان ، ولعلم الحضارة ، ولعلم الأنثروبولوجيا ، ولعلم التاريخ ، ولعلم اللغة العام ، ولعلم اجتماع المعرفة ، ولعلم الاجتماع السياسى ؟

الغاية من هذا البحث اذن ، اثبات خطأ التصور التقليدى عن صلة الشراح المسلمين بالفلاسفة اليونان ، وتعسف هذا النوع من الأحكام ، وعدم توافر حسن النية فيها وفى أحسن الأحوال عدم درايتها بالعلوم الحضارية ومناهجها الحديثة ،

وهى العلوم التى نجدها آيضا عند الفارابى فى حديثه عن نشأة العلوم الفلسفية بنشأة الألفاظ عند الأمم فى «كتاب الحروف» (١) فقد عاصر الفارابى هذه الفترة التى التقت فيها الحضارة الاسلامية الناشئة بالحضارة اليونانية المكتملة ، وقام هو نفسه بالحديث عن نشأة العلوم من خلال الألفاظ محللا ذاته، وواصفا تجاربه ، فالحضارة لاتكشف عن نفسها الا من خلال الوعى الفردى ، فالحضارة وعى جماعى ، والوعى الفردى وعى حضارى • فلم يكن مصادفة أن يأخذ الفارابى لقب « المعلم الثانى » لأنه هو الذى قام بعمليات الفهم والتمثل والاحتواء والعرض ثم التقييم والنقد والاعادة ثم الدراسة والتحليل والوصف للحقائق ذاتها بصرف النظر عن قائلها ومكتشفها • كان الكندى مشغولا بالعلم خاصة علوم الطبيعة وعلى رأسها علم الكيمياء ، لان الحضارات تنقل ماتحتاج اليه أولا فى حياتها العملية قبل أن تحدد نظرتها للعالم على مستوى النظر الخالص ثم فتح المجال لمعرفة القدماء والأخذ عنهم والانفتاح عليهم ، ممهدا بذلك الطريق للفارابى بأن تبدأ الحضارة من خلاله ومستشهدا بأرسطو الذى احترم ماقاله السابقون عليه ولكن احترامه للحق كان أعظم (٢) •

---

(١) « كتاب الحروف » حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدى أستاذ الدراسات الاسلامية بجامعة هارفارد ، دار الشرق بيروت ١٩٧٠ •

(٢) فأما أرسطوطاليس مبرز اليونانيين فى الفلسفة فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق اذا كانوا سبب كونهم ، فضلا عن انهم سبب لهم • واذ هم سبب لنا الى نيل الحق • فما أحسن ما قال فى ذلك • وينبغى لنا ألا نستحى من استحسان الحق واقتفاء الحق من أين أتى وان أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة فانه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بخس الحق ، بل كل يشرفه الحق « كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، الطبعة الأولى ١٩٤٨ القاهرة • دار احياء الكتب العربية ص ٨٠ ـ ٨١ •

ولما كانت حضارتنا الآن تمر بمرحلة تاريخية مشابهة للمرحلة الأولى ، اذ أننا الآن فى التقاء مع الحضارة الغربية منذ قرنين من الزمان ، كما كنا أولا فى لقاء مع الحضارة اليونانية ، وكنا نقوم أيضا بالشرح والتلخيص ، فانه من السهل على الباحث الآن أن يحلل ذاته ، كما فعل الفارابى من قبل ، وأن يكشف عن طبيعة العمليات الحضارية التى تحدث فى وعيه حتى يسهل عليه فهم العمليات الحضارية القديمة وهو مايسميه علماء التفسير الحديث «باعادة بناء الموقف» فالحاضر يكشف عن الماضى ، والماضى يعود حيا فى الحاضر ، وبالتالى يتحد الباحث فى موضوعه فى وحدة الذات والموضوع • الهدف من هذا البحث اذن هو ارجاع الفارابى الى حضارته الاسلامية بعد أن أخرجه الباحثون منها وعلى رأسهم المستشرقون ، وجعلوه شارحا لأرسطو وهو فى حقيقة الأمر حكم بين الشراح وبين أرسطو ، وهو أيضا حكيم مثل أرسطو يعيد النظر ويكشف عن الحقائق سواء اتفق مع أرسطو أم اختلف ، مكملا ما نقص ، ومستبعدا مازاد ومحولا أقواله الى نظرية خالصة فى العقل ، وهو بحث اجتهادى ، قد يخطىء ويصيب ، ولكنه فى كلتا الحالين يعطى نموذجا من الدراسات الفلسفية فى موضوع الحضارات المقارنة •

## ثانيا : شروح الفارابى على أرسطو :

والسؤال الآن هو : لماذا شرح الفارابى أرسطو واختاره دون غيره من فلاسفة اليونان ؟ ولماذا اعتبر المسلمون أرسطو

هو المعلم الأول دون أفلاطون وهو معلم أرسطو ؟ والحقيقة أن هذا الاختيار لم يكن عشوائيا أو طبقا للمزاج الشخصى للفلاسفة المسلمين ، بل كان نتيجة لاتفاق مذهب أرسطو العام مع تصور المسلمين للعالم الناشيء عن تمثلهم للوحى ، بالرغم من بعض الاختلافات الجزئية بين المذهب والتصور ، والتى تركها المسلمون تسقط بطبيعتها أو أعادوا تأويلها ثم ادخالها فى التصور العام مثل قدم العالم ، والعناية الالهية . فقد جمع أرسطو بين الواقع والمثال الواقع فى الطبيعة والمثال فى المنطق . كما جمع بين الخاص والعام ، بين المعرفة والسعادة . هذا الجمع هو الذى يميز التصور الاسلامى الذى جمع بين الدنيا والآخرة ، بين النفس والبدن ، بين الدين والدولة ، بين الفرد والمجتمع . وقد حدث الجمع فى مذهب أرسطو بطريقة متزنة تجد فيه كل الأطراف ذواتها ، وهو نفس الاتزان الذى يمثل التصور الاسلامى فى فضيلة التوسط دون افراط أو تفريط . كما أن مذهب أرسطو كما هو معروف فى تاريخ الفكر ، تسوده روح الواقعية ، ويعتمد على التجربة ، وكان وراء كل تيار تجريبى واقعى علمى فى الفكر الانسانى ، وهى نزعة اسلامية ظهرت خاصة فى اعتماد المسلمين على الاستقراء ، وفى اكتشافهم مناهج العلة وفى قولهم بالمصالح المرسلة ، فالواقع أساس الوحى كما هو معروف فى أسباب النزول «والناسخ والمنسوخ» . فالتجريبية الاسلامية لم تنشأ من التجريبية الأرسطية كما يدعى أصحاب منهج الأثر والتأثر ، بل تنبع من مصدر أصيل

يتفق مع ماذهب اليه أرسطو . وأخيرا يقوم مذهب أرسطو على العقل ، ويعتمد على تحليل العقل ، ويرصد الحجج والأدلة ، ويقارن بينها حتى ليبدو كل شيء فيه معقول . وهذه أيضا نزعة اسلامية أصيلة ، فالعقل كما نعلم أساس النقل كما يقول المتكلمون ، والنقل الصحيح يوافق العقل الصريح كما يقول الفقهاء ، والفلسفة والدين متحابتان بالطبع متفقتان بالغريزة كما يقول الفلاسفة . بل ان تراثنا يمكن وضعه تحت نظرية فى تحليل العقل ، ان الاتفاق الأساسى بين مذهب أرسطو والتصور الاسلامى فى الروح جعل الفارابى يختار أرسطو ، كما يجعل معاصرينا يختاروا المثالية والواقعية أو المذهب الانسانى . وسواء وصل أرسطو الى المذهب بالعقل أو وصل اليه الفارابى بالوحى فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

واذا استقرينا مؤلفات الفارابى لوجدنا أن التأليف يعادل الشرح من حيث الكم ، فاذا كان للفارابى حوالى مائة مؤلف أو أكثر بقليل فان التأليف يوازى نصفها تقريبا ، وهذا يدل على أن الفارابى كان مؤلفا كما كان شارحا . وأن لقب «المعلم الثانى» لايعنى فقط شارح أرسطو ، بل يعنى أيضا أنه مؤلف مثل أرسطو . واذا كان المنطق فى الشرح هو الغالب اذ يمثل حوالى نصف الشرح ، فذلك لأن المنطق يحتوى على النظرية الخالصة والعقل النظرى وهو مايمكن للفارابى تحويله بسهولة الى فكر نظرى عام ويطلقه حتى يتجاوز حدوده اليونانية الأولى . واذا كان شرح أرسطو هو الغالب

على الشرح كله باستثناء شروح قليلة على جالينوس وفرفريوس والاسكندر ، فذلك لأن أرسطو هو نهاية الجدل التاريخي اليوناني ، وقمة ما وصل اليه اليونانيون من فكر وتراكم حضاري • بل ان الاسكندر من شراح أرسطو وفورفوريوس من تلاميذه وجالينوس من مناطقته •

وفي الشرح يأتي المنطق أولا من حيث الكم ثم تتلوه السياسة ثم الفلسفة ثم أعمال أرسطو الأخرى ثم الطبيعة ثم اللغة ثم الهندسة ثم الموسيقى ، وقد قيل ان الفارابي بدأ بالموسيقى ثم بالحكمة، مما يدل على أن الفارابي قد بدأ بالعلوم العملية قبل بدايته بالعلوم النظرية ،كما بدأ الكندي بالكيمياء قبل اشتغاله بالفلسفة ، بل لم يفضل الفارابي الطب مثل ابن سينا وابن رشد ، وقارن بين أرسطو وجالينوس في موضوع أعضاء الانسان وما يتفقان فيه (١) •

ولايوجد عند الفارابي أسلوب واحد في الشرح ، فهناك الأسلوب الشائع وهو «كلام في» الذي يعني اعادة عرض المادة اليونانية عرضا نظريا خالصا من أجل اطلاق المعاني • أما باقي الأساليب فيتراوح بين المقالة والمختصر والتعليق والرسالة والاحصاء والصدر والفصل • وهي كلها تبين تعامل

---

(١) « قصدنا أن نثبت في هذا الكتاب ما اشترك في الفحص عند جالينوس وأرسطوطاليس من أمور أعضاء الانسان مما قرأته من كتب أرسطوطاليس الموجودة لدينا والذي اشترك في الفحص عنه أمور •• « كتاب ما اشترك في الفحص عنه جالينوس وأرسطوطاليس من أمور أعضاء الانسان » مؤلفات الفارابي ج ٢ ص ١٣٩ « قصدنا أن نثبت ما خبر جالينوس أنه شاهده من أعضاء الانسان وما ذكر أنه شاهده في عضو عضو منها بازاء ما أخبر أرسطوطاليس أنه عاينه بعد ذلك العضو بعينه ليبين لنا الموضوع التي يتفق فيه ما يخبر أن المصدر السابق حتى ١٤٠ — ١٤١ •

الفارابى مع المادة المعروضة أمامه واختلاف وسائله بين التعليق والاختصار الى التأليف فى رسالة أو مقالة • ولما سئل الفارابى مرة أأنت أعلم أم أرسطو ؟ قال لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه • وهذا يدل على تواضع الفارابى وقدرته على التعلم أكثر مما يدل على التقليد والتبعية • وأخيرا فان مؤلفات الفارابى تكشف عن أنه كان يتعامل مع أرسطو أولا ثم مع أرسطو وأفلاطون حكيمى اليونان ، ثم مع أرسطو وأفلاطون داخل الحضارة اليونانية ككل ، ثم مع الحضارة اليونانية كاحدى لحظات التاريخ الانسانى وضمن الحضارات العامة ، ثم مع الحضارات الانسانية ، والاسلامية جزء منها ، وأخيرا تأليف الفارابى داخل حضارته تأليفا خالصا •

ويستعمل الفارابى طريقة الشرح الكبير والتى يسميها « على جهة التعليق » أى ذكر نص ثم التعليق عليه ، وهى الطريقة التى استعملها ابن رشد أيضا فى «تفسير مابعد الطبيعة» أو مايسمى بالتفسير الكبير • وتدل هذه الطريقة على احترام نصوص القدماء لا على تبعيتها وتقليدها وتقديسها ، وهى طريقة تعلمها المسلمون من شروحهم للقرآن ، وفصلهم بين نصوص القرآن وشروحهم عليها • كما تدل على التمايز الحضارى بين الموقفين • فالنص المشروح نص القدماء ، والشرح هو نص جديد من حضارة أخرى تفهم وتفسر وتؤول وتتمثل ثم تراجع وتعيد النظر وتكمل مانقص • وتدل هذه الطريقة ثالثا على امكانيات المقارنة والحكم بين النص الأصلى وشرحه ، حتى يرى القراء كيفية الانتقال من نص قديم الى تفسير حديث وكيف يتم نقل الفكرة من بيئة الى أخرى عن طريق اسقاط الألفاظ القديمة واحلال ألفاظ جديدة أخرى محلها ، وعن طريق مراجعة الفكرة

واكتمال القسمة العقلية ، وعن طريق مراجعة الآراء على الوقائع لمعرفة صدقها أو كذبها • لذلك كثيرا مايكون الشرح أكثر فهما من النص ، وأكثر عقلانية ، وأقرب الى الصدق منه • كما تدل هذه الطريقة على أن الغرض من الشرح هو تحويل النص الى نظرية خالصة فى العقل ، بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التى نشأ فيها ، وبالتالى تقوى براهينه الداخلية وتكثر حججه العقلية ، ويصبح واضحا بذاته ، ويتحول الى حكمة بعد أن كان تاريخا ، ويصبح حقيقة بعد أن كان رأيا • فاذا كانت القسمة العقلية ناقصة كملت، واذا كانت عامة فصلت ، واذا كانت مفصلة عمت • وبالتالى ظهرت نوعية الحضارتين فى مادة البحث وأمثلته سواء اللغوية أو الأدبية أو الدينية ، فظهرت اللغة العربية فى مقابل اليونانية والأدب العربى فى مقابل الأدب اليونانى ، والعلوم الاسلامية فى مقابل العلوم اليونانية • فاذا لم يكن هناك نص متصل «على جهة التعليق» ، بل مجرد معنى فى النص ، فان ذلك يدل على أن الفارابى يتعامل مع المعانى وليس مع النصوص ، وأن الفارابى ليس شارح نص ، بل هو عاقل معان • فاذا كانت الألفاظ متباينة فان المعنى واحد ، واذا كانت العبارات مختلفة فان المعنى متحد ، ولا مشاحة فى الألفاظ ، خاصة فى حضارة تعطى المعنى استقلالا عن اللفظ وتجعل نسبة اللفظ الى المعنى كنسبة النفس الى البدن • فالفارابى لايسير وراء أرسطو الحذو بالحذو ، والقذة بالقذة، ولكنه يعرض لموضوعاته ومعانيه ، ويتعامل معها ككليات وماهيات مستقلة عن عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها وبيئاتها الخاصة التى منها صدرت ، ومناسباتها وقائليها ،

معان خالصة بلا شوائب مادية (١) ٠

وهذا هو ماسمى الجوامع الصغيرة «أو التلخيص» ٠ ولم يكن تقليدا سبق الفارابى فى الأدب اليونانى والسريانى ، واستمر بعده فى الأدب العربى ، بل كان ضرورة حضارية بيئية خاصة فى التعبير عن المعانى الكلية فيما وراء الألفاظ والعبارات ٠ ومادام المعنى قد استقل عن اللفظ فانه بالامكان عمل تلخيص أصغر وأوسط وأكبر تبعا لمادة العرض وضرب الأمثلة ٠ ليست طريقة التلخيص هى البحث فى مواضيع النص بأسلوب جديد ، بل اعادة التعبير عن موضوع النص بعد أن يتحول الى معنى عقلى خالص بلغة من البيئة الحضارية الجديدة ٠

والحقيقة أن الفارابى يتعامل مع أرسطو اما شارحا لكتاب كما هو الحال فى «المقولات» وفى «العبارة»، أو مبينا قصد كتاب آخر كما هو الحال فى «الابانة» عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة ، أو توضيح علم معين أو فرع من علم مثل كتاب القياس أو الجدل ، أو عارضا مذهب أرسطو ككل اما من داخله أو من خارجه بمقارناته مع غيره داخل الفلسفة اليونانية ٠

ولا يكتفى الفارابى بنصوص أرسطو ولكنه يذهب لتأويلاتها المختلفة لدى الشراح سواء أجمعوا عليه أم اختلفوا فيه ، سواء مافهموه أو ما أساءوا فهمه سواء أنقلوه أم ما زعموه ، سواء كان يقينا أم مجرد ظن ٠

يقبل الفارابى أولا ما أجمع عليه الشراح أو معظمهم

---

(١) ومثال ذلك كتاب « الألفاظ المستعملة فى المنطق » فهو ليس مؤلفا بل جزء من كتاب أكبر ، تلخيص المنطق ص ١٩ ـ ٣١ ٠

ويعتبر هذا الاجماع حجة لصحة التفسير (١) • وقد يجتمع المفسرون على خطأ وتكون أقوالهم زعما •

والفهم الصحيح لأقوال أرسطو تذهب الشك الذى أورده الشراح أو الذى وقعوا فيه • فأقوال الشراح لا تفسر أقوال أرسطو ، بقدر ماتفسرأقوال أرسطو أقوال الشراح ، فكما كان أرسطو حكما بين الفلاسفة السابقين عليه فان الفارابى جعله أيضا حكما على الشراح التالين له يخطىء الشراح حتى فى معرفة قصد أرسطو ويزعمون مقاصد ليست لأرسطو ثم الفارابى يصحح مزاعم الشراح • فقد اختلف الشراح فى بيان غرض كتاب المقولات هل هو طبيعى ميتافيزيقى أم نفس أم لغوى (٢) • كما أخطأ يحيى النحوى فى شرح أقاويل أرسطو فى كتاب «السماء والعالم» وجعله يقول

---

(١) « وأما جل المفسرين فانهم مجمعون على أن هذا الكتاب بعد المقولات وقبل القياس » العبارة ص ٢٠ والمفسرون متطابقون جميعا فى تفسير هذا الموضع من الفصل الخامس •• العبارة ص ٦٩ « فهذا مايقوله المفسرون فى شرح هذا القول •• » وآخرون يظنون أن •• « المصدر السابق ص ٤١ » وقوم آخرون رأوا فى هذه الأقاويل •• « المصدر السابق ص ٥٠ » وبعض المفسرين يقدم وضع مقدمات » •• المصدر السابق ص ١٩٠ والمفسرون يزعمون أن المعقولات التى فى النفس دالة على الموجودات التى خارج النفس ثم يقولون ان الموجودات خارج النفس هى مدلول عليها بمزاولة « العبارة ص ٢٥ » وقوم من المفسرين بل كلهم يزعمون أن •• « العبارة ص ٣١ » فلهذا زعم المفسرون أن أرسطوطاليس لم يضع هذه المتناقضات ولذلك لم يضع القضايا التى موضوعاتها أشخاص « العبارة ص ١١٧ » وليس الأمر فى ذلك على ما يقوله المفسرون فانهم يقولون « العبارة ص ٨٣ » فعلى هذا ينبغى أن يجرى أمر ما نقرؤه فى هذا الفصل لا على ما يقوله المفسرون» العبارة ص ٨٤ «لا على ما قاله المفسرون» العبارة ص ١٥٦ •

(٢) « وهذا الذى ذكره أرسطوطاليس هو نافع جدا عند التحديد • وبهذا ينحل الشك القديم الذى جاء به أطرنطياس •• » العبارة ص ١٥٧ « فانه ينحل بما قاله أرسطو طاليس فى أن لزوم •• » العبارة ص ١٥٨ « الا أن أرسطوطاليس وضعها وضعا وفيها بين القدماء اختلاف شديد متفاوت •• » العبارة ص ١٩٠ •

بأزليته ، وكما أخطأ الكيميائيون في صناعة الكيمياء بين دافع ومزيف لها وبين مثبت لها ومجاوز لامكانياتها • وكما أخطأ من قال ان الشعر كذب محض وأخرجه من كتاب المنطق (١) •

ويأخذ الفارابى أقوال الشراح ويبين ماصدقاتها أى مواضع صدقها فى أقوال أرسطو ، فالفارابى هنا يستخرج المناط أو ينقحه ثم يحققه فى أقوال أرسطو على مايقول الأصوليون فى تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط فى أبحاثهم عن العلة» (٢) •

---

(١) ـ « لقد اختلف مفسرو كتب أرسطو فى غرض هذا الكتاب • فقوم زعموا أن غرضه فى هذا الكتاب النظر فى الأمور الموجودة وأكدوا الى ذلك من قسمته للأمور • ذاك انه قسم الأمور الى الجوهر الكلى والعرض الجزئى والعرض الكلى والجوهر الجزئى • قسم الجوهر الى الأول والى الثانى والكم الى المتصل والمنفصل • وقوم قالوا ان غرضه الكلام فى الصور الحاصلة فى النفس من أمور وأكدوا الى ذلك من ذكره أسماء تدل على هذه بمنزلة قوله جوهران وعلى موضوع ما أشبه ذلك • وقوم زعموا فان يقسم الألفاظ الى ما يتألف والى ما ليس يتألف » كتاب قاطيغورياس لأرسطوطاليس • مؤلفات الفارابى ج ٢ ص ٢٠٧ •

وأمثال هذه هى التى يقول المفسرون فيها الحجة •• العبارة ص ١٧٠ •

(٢) « ليس شىء مما قصد يحيى النحوى ابطاله من أقاويل أرسطوطاليس التى فى كتاب « السماء والعالم » قصد بها أرسطوطاليس أزلية العالم وذلك أن الأقاويل التى رام يحيى مناقضتها من كتاب السماء انما بعضها يقصد بها الى أن يبين أن العالم يؤلف من أجسام مختلفة الجواهر وان العالم ليس بشىء آخر متشابه الأجزاء « رسالة فى الرد على يحيى النحوى ص ١٣٩ مؤلفات الفارابى ج ٢ » قصدنا من هذا القول أن نضعه فى وجوب صناعة الكيمياء وذكر السبب فى الأغاليط الواقعة للناظر فيها والغالط فيها صنفان صنف يدفعها ويزيفها ، وصنف يثبتها ويتجاوز الممكن فيها •• وقد تبين بما ذكرنا من السبب الذى دعا الجمهور الى الغلط فى اثباتها والتجاوز الى دفع الممكن فيها • وقد ادعى من لا رياضة له بالعلم الى تزييفها وكلا التولين خارج عن الصواب » المصدر

ويعتبر الفارابى نفسه شارحا لأرسطو كغيره من الشراح . يقارن بين مايقوله وبين مايقولونه ، ويوازن بين القولين . ثم يكشف أخطاءهم ويبين أسبابها (١) .

وتنحصر أخطاء الشراح اما فى زيادة شىء لم يقله أرسطو أو فى نقص شىء قد قاله أرسطو أو فى سوء تأويل شىء قاله أرسطو . وقد يمكن التسامح فى بعض الأخطاء ولكن يستحيل التسامح مع المفسرين فى أخطاء أخرى . يضع الفارابى نفسه حكما بين الشراح ، ويضعهم جميعا فى جانب وهو فى جانب آخر . يقارن الفارابى أقوال المفسرين ، ويصحح نقل بعضهم عن بعض ، خاصة اذا كان المنقول عنه أمر الشراح

---

السابق ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ . وقد أخطأ من قال ان فى أقسام أجزاء كتب المنطق أن الشعر كذب محض ولكن الغرض منه والغاية منه تحريك الخيال وانفعال النفس وقد ظهر من حده وهو هذا .. رسالة فى ماهية المصدر السابق ص ٢١٣ .

(١) يذكر الفارابى من الشراح الاسكندر الأفروديسى « العبارة » ص ١٨٨ ، الحروف ص ٢٢٣ ومفسرى الاسكندريين العبارة ص ١٨٩ والمشائين العبارة ص ١٨٩ وثاوفرسطس العبارة ص ٢٢ و ص ٥٣ ، وثامسطيوس الحروف ص ١٠٩ .

« فان المفسرين يجهلون هذا القول.. وأما أنا فانى أرى ان الغموض والوضوح فى أمر الوجودية .. » العبارة ص ٤٤ فهذا ما يقوله المفسرون ليس يخص المهملين .. وأرسطوطاليس ذكر هذا على أنه خاصة المهملين . وأرسطو يقول غير ان .. وأيضا فان أرسطوطاليس فى كتابه هذا ليس ينظر فى تضاد الأقاويل .. فلهذه الأسباب ليس أرضى ما يقوله المفسرون ولكن أقول شيئا هو أليق باللفظ والموضع وغرض الكتاب .. العبارة ص ٦٨ . « الا أنه جائز أن يسامح هؤلاء المفسرون فى هذا المقدار .. » العبارة ص ١١٠ . « على ما يفعله المفسرون فاذا كانت الحال فيما يزعم المفسرون .. التى يتولها المفسرون أو الموضوعات على ما قلناه غنى » .. العبارة ص ١٢٠ .

العظام مثل أبرقلس الأفلاطونى (١) • كما يفرق الفارابى بين قدماء المفسرين وبين الحدث منهم ، ويبين سوء فهم الحدث، وكأن الأجيال الحديثة أقل فهما للقديم من الأجيال القديمة (٢) •

ولما كان أرسطو مؤرخا بالاضافة الى كونه فيلسوفا فقد اعتمد عليه الفارابى كراوية وكناقل ، فيذكر كثيرا من آراء القدماء على لسان آرسطو ، فأرسطو ليس هو موضوع

---

(١) « والمفسرون يزعمون أن أبرقلس الأفلاطونى أعطى حين ما فسر هذا الموضع من كلام أرسطوطاليس قانونا من المتلازمات المعدولات البسائط فقال •• وكل واحد منهم على ما يقول المفسرون •• وأما أنا فانى ما أدرى كيف يتكافيان في اللزوم مع ما تقدم من قول أرسطوطاليس واتفاق المفسرين في أن •• فما أدرى كيف يصبح قانون أبرقلس مع اعتراف المفسرين بهذا •• فما أدرى كيف أجمع هؤلاء المفسرون على الرضى بقانون برقلس وعلى أن أرسطو طاليس ليس يدل على ما ارتضاه هؤلاء المفسرون من قول أبرقلس • فأما الذى يدل عليه قوله ان الأمم •• فسكوت أرسطوطاليس عن أن يقول •• وأمامى لا يصح ما قاله هؤلاء المفسرون فانه يجعل قوله ذلك انه يجب ضرورة أن يوجد •• » العبارة ص ١٣٣ ــ ١٣٤ • ثم ما يزيده المفسرون بعد هذا من أنه ان كان المتقابلان متناقضين فينبغى أن يكون حرف السلب مع السور •• ليس يحتاج اليه فى هذا الموضع لأن أرسطوطاليس لم يقصد فى هذا الموضع •• العبارة ص ٦٢ •

ويرى العامرى قد قال ان هذه الفصول التى ذكرها الاسكندر هى فصول عرضية ليس فيها شيء يقوم نوعا من الأنواع •

Al-Awini et les Fragments P. 105, Katogri'er V. Turker Ankara 1967.

(٢) « والذى يكثره الحديث من المفسرين ويقولونه •• » العبارة ص ١٣١ « وعلى هذا الأصل بنى كثير من الحدث وهم كثير من مفسرين الاسكندرانيين وصغار بعضهم الى أن غلط أرسطوطاليس فى جميع ما تكلم فيه الى هذا المكان من المواضع الذى ابتدأ يذكر فيه لوازم الواجب والممكن ويشبه انه غلط ولم يشعر باشتراك الاسم فى قولنا ليس يمكن أن يوجد فانه أخذه على أنه انما يسلب معنى واحد يشمل جميع أصناف الممكن •• وأرسطوطاليس قد شعر بهذا وعرفه » العبارة ص ١٨٩ •

الشرح بل مجرد ناقل للآراء كأى راوية يفترض صـدقه ٠ وهنا يذكره الفارابى ويقول « أخبر أرسطوطاليس أن» (١)٠ ويطبق الفارابى مناهج الرواية على أعمال أرسطو نفسها ، فحتى الأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسـطو معرفة صحتها ٠

لم يخطىء الفارابى وابن سينا من بعده اذن فى نسبة «أثولوجيا» أرسطوطاليس خطأ الى أرسطو لأن اثبات صـحة الكتب سـابق على تعلم الفلسفة ، ولكنـه وجـد فيها كلاما لايعقل أن يكون الحكيم قد تركه ٠ بل ان الفارابى على وعى بقضية الانتحال فى مؤلفات أرسطو اذ يقول مثلا فى «تجريد الدعاوى القلبية» الدعاوى القلبية المنسوبة الى أرسطو مجردة على الحجج لأبى النصر الفارابى (٢) ٠

بل ان الفـارابى يسـتعمل أسلوب علماء الحـديث فى الرواية قائـلا عن معـلمى أرسـطوطاليس ، عن معلمـه أفلاطون عن معلمه سقراط أنه قال :

والفارابى حريص فى النقل عنأرسطو ولا يجزم بشىء ان لم يكن واثقا من صحة النقل ، والا فانه يستعمل عبارات الظن وألفاظ الشك والتردد ٠ لم يعرف الفـارابى الأحكام

---

(١) « فأخبر أرسطوطاليس أن ٠٠ » العبارة ص ٥٦ ـ ٥٧ ٠

(٢) تجريد الدعاوى القلبية

« وسـمعت معلمى أرسطوطاليس انه قال « شرح زينـون الكبير اليونانى »

« قال معلمى أرسطوطاليس حكاية عن معلمه أفلاطون ان شـاهق المعرفة أشمخ من أن يطاير اليه كل طائر ، وسرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر ٠٠ » ص

« واعلم انى سمعت معلمى أرسطوطاليس ليس انه قال سـمعت أفلاطون أنه قال سمعت معلمى سقراط أنه قال ٠٠ »

القطعية سواء فى النقل أو فى التأويل لأنهـا ضـد الفكر وتقدمه (١) ٠

## ثالثا : اللفظ والمعنى والشيء :

يتكون الفكر من اللفظ والمعنى والشيء ٠ وقد اتضحت هذه المستويات الثلاث في شروح الفارابى على أرسطو ٠

وفى تعامل الفارابى مع الشراح فانه يفصل أيضا بين الألفاظ والمعانى ٠ فالشراح استعملوا ألفاظا متباينة قد تتفق أو تختلف ولكنها لاتؤثر كلها فى المعانى ذاتها ، فالمهم هـو المسميات لا الأسماء (٢) ٠ كما فصل الفارابى من قبل بين معانى أرسطو وألفاظ أرسطو ٠

فالشروح للألفاظ من أجل توضيح المعـانى ٠ كما أن الأمثلة التى يستعملها أرسطو ليست هى الحقـائق بل يمكن ضرب أمثلة أخرى لتوضيح نفس الحقائق ٠ ويعيب الفارابى على الشراح عدم دخولهم فى الذهن الأرسطى وتعليل ماتركه أرسطو ناقصا وبيان سبب ما أضافه أرسـطو (٣) ويكشف

---

(١) « وأحسب أرسطوطاليس تسلم ذلك بل تركه » العبارة ص ١٢٢

(٢) ولذلك سمى ثاوفرسطس كتابه الذى عمله فى مثل الغرض الذى عمل هذا الكتاب فيه كتاب الموجبة والسالبة ولم يسمه كتاب المقدمات٠ العبارة ص ٢٢ ، والمفسرون يسمونها ما تحت المتضادين٠ العبارة ص٦٠٠ فهذا ما قاله المفسرون فى شرح ما قاله أرسطوطاليس وهو مجز فى الوقوف على ظاهر لفظ أرسطوطاليس فى هذا خاصـة ٠٠ والقضايا التى أخذها أرسطوطاليس مثالات قد يمكن أن تؤخذ مقرونة بأضدادها ٠ العبـارة ص ١١٧ ٠

(٣) « والمفسرون أيضـا لم يذكروها كذلك لم يضع أرسطوطاليس المقدمات المتضـادة ها هنـا ولا ذكر مناسـباتها ولا ذكرهـا المفسرون ولا أيضا ذكر المفسرون السبب فى تركه اياها » ٠ العبارة ص ١١٧ ٠

الفارابى أخطاء الشراح عن طريق التمييز بين منطق البرهان ومنطق الجدل أو فى منطق الجدل بين الجدل والخطابة ، وهو منهج اسلامى اعتمد عليه ابن رشد فيما بعد فى تمييزه بين البرهان والجدل والخطابة (١) .

وما يفعله الفارابى مع الشراح فانه يفعله مع أرسطو نفسه . فقد كان الفارابى باحثا عن الحق مثل أرسطو ، ومقارنا آراء أرسطو بما يبدو له أنه الحق نجده ينتقد من خلال الشرح ويصحح أخطاء أرسطو ، فهو شرح وتقييم ، عرض ونقد ، نقل وحكم ويكمل الفارابى مايتركه أرسطو ناقصا خاصة فيما يتعلق بمنطق الظن وبوجه خاص الخطابة والشعر نظرا لأهمية هذين الموضوعين للبيئة الاسلامية (٢).

ويظهر المستوى الثانى مستوى المعنى عندما يشير الفارابى الى أرسطو فيشير الى العلوم ثم يشير الى المؤلفات

---

(١) ولكن المسألة عن الأشخاص ليست تقع فى الجدل وانما تقع فى الخطابة والشعر فلذلك الصواب عندى أن لا يفهم عن أرسطوطاليس فى هذا الموضع أنه أراد به السائل على طريقة الجدل بل السائل على طريقة الخطابة .. فكيف يقول المفسرون انه لازم للسلب فهذا هو الذى توجبه الأصول التى تخطاها أرسطوطاليس اللهم الا أن يكون لهذا القول تأويل لم أعرفه الى غايتى هذه العبارة ص ١٣٩ .

(٢) « فاذا الذى قيل ها هنا مناقض لما قاله أرسطوطاليس ومناقض للحق نفسه » العبارة

« غير أننى أناقض ما كتبته ليكمل كلام أرسطوطاليس المصدر السابق ص ١٧٢ »

« قصدنا فى هذا القول اثبات أقاويل وذكر معان يقضى بها بمن عرفها الى الوقوف على ما أثبته الحكيم فى صناعة الشعر من غير أن تقصد الى استيفاء جميع ما يحتاج اليه فى هذه الصناعة وترتيبها اذا الحكيم لم يكمل القول فى صناعة المغالطة فضلا عن القول فى صناعة الشعراء » .

مقالة فى قوانين صناعة الشعراء ص ١٩٤. مؤلفات الفارابى جـ٢.

بعدها أى أن الفارابى يتناول العلم ثم أدبه ، الموضوع ثم مادته ، الفكرة ثم التعبير عنها بالألفاظ • وأوضح مثل على هذا الاستعمال فى «احصاء العلوم» • فبعد قسمة العلم الطبيعى الى أجزاء يمين الفارابى الكتب التى تتناول هذه الأجزاء وليس الحديث عن الكتب ثم العلم فيقول مثلا «الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها وهذه كلها فى السماع الطبيعى» أو يقول «الفحص عن الأجسام البسيطة وهو فى الجزء الأول من المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم والاسطقسات المركبة الى آخر المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم ، أو «يتحدث عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها ويردف «وهذا فى الكون والفساد» (١) •

لذلك لايهتم الفارابى بأرسطو بشخصه ولكنه باعتباره واضع العلوم فيسميه صاحب المنطق (٢) • فهدف الفارابى هو العلم وليس العالم ، الموضوع وليس الشخص ، وسواءكان العالم والشخص أرسطو أم غيره فان مايهم الفارابى هو علم المنطق ، وهو علم مستقل عن واضعه وقائم بذاته • ويتعامل

---

(١) احصاء العلوم ص ٩٦ ـ ٩٧ ويشير أيضا الى « أول المقالة الثانية من كتاب السماء والعالم » آخر المقالة الثانية والثالثة والرابعة من « السماء والعالم ، وهذا ومبادىء الأغراض فى المقالات الأولى الثلاث من كتاب « الآثار العلوية » وهذا فى الرابعة من كتاب « الآثار العلوية » وهو فى كتاب « المعادن » وهو فى كتاب النبات ، وهو فى كتاب الحيوان وكتاب النفس ، احصاء العلوم ص ٩٧ ـ ٩٨ وهذه فى كتاب بوليطيقى وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس ، وهو أيضا فى كتاب السياسة لأفلاطون وفى كتب أفلاطون وغيره • المصدر السابق ص ١٠٥ •

(٢) شرح الفارابى لكتاب أرسطو العبارة عنى به ونشره وقدم له ولهلهم كوتش اليسوعى واستانلى مارو اليسوعى ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ ص ٢٤ • كما يذكر الفارابى غيره بأسماء علومهم أو نظرياتهم مثل أصحاب القسمة • العبارة ص ١٥٢ • ويذكر أيضا أصحاب التعليم ، أصحاب العدد الحروف ص ٢٢٣ •

الفارابى مع الفلسفة اليونانية كلها على هذا النحو اللاشخصى فيتحدث عن أصحاب العلم الطبيعى (١) ·

ثم يظهر المستوى الثالث ، مستوى الشيء عندما لايشرح الفارابى قول أرسطو ، فبين الفارابى وأرسطو هناك طرف ثالث وهو موضوعات الفلسفة ذاتها ، ومن ثم فالشرح هو دراسة وتحليل ثم الانتهاء الى نتيجة تتفق أو تختلف مع ما انتهى اليه أرسطو · لذلك يقول الفارابى « هذا رأى أرسطو » ·

فالفارابى هو العالم ورأى أرسطو هو أحد الآراء العلمية يشير اليها الفارابى اتفاقا أم اختلافا ، فالعالم ليس وحيد عصره ولا يعيش بمفرده بل داخل فى تاريخ العلم وجزء من تقدم المعارف · الفارابى يعرف الأشياء ثم يقارن تعريفاته بتعريفات أرسطو ويقول «فعرف أرسطوطاليس ··» ولا يقول العبارة المشهورة «قال أرسطو ··» (١) الفارابى يفرق بين الاسم والمسمى ، وهو يتعامل مع المسميات بصرف النظر عن الأسماء · لذلك يقول « وهذا مايسميه أرسطو ·· » فالفارابى هو الأصل وأرسطو هو الفرع ، والفارابى هو العالم وأرسطو هو الفيلسوف ، والفارابى هو

---

(١) ان قولنا الآن دلالته عند أصحاب العلم الطبيعي وعند أرسطوطاليس أعم وأكثر من دلالته عند الجمهور وذلك أن أرسطوطاليس وأصحاب العلم الطبيعى ·· وأرسطوطاليس وأصحاب العلم الطبيعى ربما عنوا بالآن المعنى الأول ·· العبارة ص ٤٠ ـ ٤١ ·

(٢) « هذا رأى أرسطوطاليس في القول في الألفاظ المفردة جميعا » العبارة ص ٥٠ ·

واضع الحقيقة وأرسطو هو صاحب الرأى (١) . فكتب أرسطو تدرس موضوعات يسميها أرسطو على نحو ما وقد يسميها الفارابى على نحو آخر ، فهناك فرق بين موضوعات العلم وبين أسمائها . لذلك يقترح الفارابى فى الأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو معرفة تسمية كتبه ، ومعرفة الكلام الذى استعمله فى كتبه أى لغته وأسلوبه ومصطلحاته (٢) .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨ .

« وهذا ما يسميه أرسطوطاليس التعليم المسموع كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدى دار المشرق المطبعة الكاثوليكية ، بيروت لبنان ١٩٦٨ العبارة ص ٨٦ .

« وذلك أيضا بين من كتاب القياس ، الخطابة ص٤١» فسمى الصناعة التى تشتمل على هذه الأمور فى الجملة صناعة المنطق « فلسفة أرسطوطاليس ص ٧١ » فهذا كله فى كتاب له سماه كتاب السماء والعالم فلسفة أرسطوطاليس ص ٩٩ » وهذه كلها فى كتاب الكون والفساد ص ١٠٣ وهذه كلها فى كتاب سماه الآثار العلوية وفى المقالات الثلاث من ذلك الكتاب خاصة ص ١٠٣ وهذه كلها فى المقالة الرابعة من الكتاب الذى سماه الآثار العلوية ص ١٠٠ وهذا كله فى كتاب له سماه كتاب المعادن ص١٠١ وذلك كله فى كتاب الصحة والمرض ص ١١٨ وذلك كله فى كتاب الشباب والهرم ص ١١٨ وذلك كله فى كتاب الحس والمحسوس ص ١١٩ ، وهذا كله أثبت فى كتاب سماه « أنا لوطيقا الثانية ص ٧٨ وأثبتها فى كتاب له يعرف بطوبيقا وهو كتاب المواضع ص ٧٩ وهذا كله فى كتاب له سماه سوفسطيقا ص ٨٣ وهى المعانى التى ذكرها أرسطو فى صدر كتابه الثانى من المنطق وهى الداخلة فى أجناس المقولات التى أحصاها كتاب المقولات فانها موجودة، شرائط اليقين ص ١٩٦ Turker، Ankara 1964. وقد بين ذلك كله أرسطو فى كتابه البرهان Ibid.

(٢) وأرسطو طاليس من شىء شىء من هذه كلها تلتئم المخاطبة التى يصل بها السوفسطائى الى غرضه . فلسفة أرسطو طاليس ص ٨٣ فعلى هذا الطريق تكون الصناعة التى أعطاها أرسطوطاليس فى كتابه =

## رابعا : من اللغة اليونانية الى اللغة العربية :

ليس الشرح هو تحليل لموضوع ، بل هو عرض لبيئة الشارح اللغوية والثقافية بمناسبة الموضوع • فالشرح يكشف عن ذات الشارح أكثر مما يكشف عن الموضوع المشروح • فالشرح تأليف غير مباشر ، تأليف من أجل احتواء الآخرين أولا قبل التأليف المباشر الذى تتحدث فيه الذات عن نفسها • لذلك نرى فى شرح الفارابى اللغة العربية ، واللسان العربى والشعر العربى واللفظ العربى فى مقابل اللغة اليونانية ــ واللسان اليونانى والنحو اليونانى ، والشعر اليونانى واللفظ اليونانى • هذا البعد اللغوى للشرح يكشف مرة أخرى عن تمايز المعنى عن اللفظ ، واستقلال الفكر عن اللغة فالشرح يعنى أولا فصل المعنى عن اللفظ فى بيئة النص الأصلية وهى البيئة اليونانية ، ثم يعنى ثانيا اطلاق المعنى على العموم وتحويله الى نظرية خالصة فى العقل ، ثم يعنى ثالثا التعبير عن هذا المعنى الشامل بلغة البيئة الجديدة ، وهى البيئة الاسلامية • ومن هنا كثر الحديث على وجه المقابلة بين اللغة اليونانية واللغة العربية • واذا كان الأصوليون من قبل ، وعلى رأسهم الشافعى قد لاحظوا ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية ومن ثم يستحيل استعماله فى الفقه الاسلامى المدون باللغة اليونانية ولكن يمكن استقلال الفكر عن اللغة والتعبير عنه بأية لغة

---

= هذا نافعة فى الحق ، وهى المدافعة عن آلة الحق وخادمه فان الجدل آلة وخادم للعلم اليقين، فلسفة أرسطوطاليس ص٨٣ ــ ٨٤• بهذه الطرق حاط أرسطوطاليس العلم اليقينى وأعطى الطريق اليه وقطع الأشياء العائقة عنه، فلسفة أرسطو طاليس ص ٨٤ وأرسطو طاليس أخذ هذه لأشياء أخذا على ما هو معلوم عندنا هذا المعلم الأول ، فلسفة أرسطوطاليس ص ٦٩ •

أخرى ولتكن العربية مثلا (١) ٠

وقد فهم ابن باجة شارح الفارابى هـذا المعنى ٠ فهم ابن باجـة أن الفـارابى لايشرح بمعني أنـه يتبع عبـارة بعبارة ولفظا بلفظ بل انه يحكم ويحذف ويضيف ويقـابل اللغة العربية باللغة اليونانية أى أنـه شرح ايجـابى يحقق ويدقق ومن ثم فهو تأليف غير مباشر ٠ يغير الأمثلة الى ماهو عليه أشهر ، ويحـذف الزائد للتركيز على الجـوهرى ويبين بنفسه (٢) ويعيد عرض المنطق بنـاء على أسـاليب اللغـة العربية ٠

وقد تكون اللغة ، لغة القواعد والنحو أو لغة الشـعر

---

(١) وأبو نصر أخذ الأمر بتمامه من عادته أن يفصل فى كثير من المواضع فانه يتكلم فى الشيء أشياء للافاضات ( وأكمل التصورات التى له ٠ من كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى ص ٤٦ تحقيق محمد سليم سالم الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٥ ٠ وكان أبو نصر قد ذكر ما هو أشهر ٠٠٠ « ص ٥٣ ثم ان أبا نصر لم يعرض لاثبات الممكن كما يظن كثير ممن يقرأ كلامه ولأن هذا ليس من صناعة المنطق فأن هذا من المعلومات الأول ص ٥٤ ٠ » ووجه مقال قول أبى نصر أنه ٠٠٠ فهذا هو أحد ما وصل اليه العلم لأنه بين بنفسه » ص ٥٥ ٠

(٢) قصدنا فى الكتاب هذا أن نبين كيف القياس وكيف الاستدلال وبأى شيء تستنبط المجهولات المطلوب معرفتها وكم هى أصناف القياسات وكيف يلتئم كل واحد منها وفى أى شيء يلتئم ٠ ونجعل القوانين التى عنها هنا بأعيانها الأشياء التى أفادنا بها أرسطوطاليس فى صناعة المنطق وتتحرى أن يكون عنها فى أكثر من ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل زماننا فأن أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء فى كتبه جعل العبـارة عنهـا بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، واستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه ٠٠٠

فى بيـان كيفية القياس وكيفية الاسـتدلال ص ١٩١ مؤلفات الفارابى جـ ٢

والفن أو لغة المنطق والعلم بل ان الفارابى يدخل فى علم الصوتيات ويبين الفروق الصوتية بين اللغة اليونانية واللغة العربية (١) ويقارن بين حروف العطف واستعمالاتها فى كل مكان من اللغتين (٢) كما يبين استعمالات ألف ولام التعريف فى كل منهما (٣) ويستشهد بالنحاة العرب ويأخذهم حجة له

---

(١) « فانه بريد الاسم المايل ثان علامة الاسم المايل العربية النصب أو الخفض مثل قولنا فى العربية ٠٠ « العبارة ص ٣٤ » كقول النحويين العرب ، احصاء العلوم ص ٦١ ٠

(٢) والثاني ان تكون أجزاء القول مرتبطة بعضها ببعض الحروف التى تسمى بالعربية حروف العطف وحروف النيف وباليونانية الروابط وهى فى العربية الواو والفاء وثم وما قام مقامها فى سائر الألسنة ٠ وذلك مثل كى فى اليونانية فان هذا مقام واو العطف فى العربية ص ٥٤ ـ ٥٥ أقسام الكلام فى العربية اسم وفعل وحرف وكقول نحوى اليونانيين أجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمة وأداة وهذه القسمة ليست انما توجد فى العربية فقط أو فى اليونانية فقط بل فى جميع الألسنة وقد أخذها نحويو العرب على انها العربية ونحويو اليونانيين على انها فى اليونانية بالعربيـــة المقولات وباليونانية قاطيغورياس ٠٠٠٠ بالعربية العبارة وباليونانية بارى ارمنياس ٠٠٠ بالعربية القياس وباليونانيـــة أنا لوطيقا الأولى بالعربية البرهان وباليونانية أنا لوطيقا الثانية ٠٠ بالعربية المواضع الجدلية وباليونانية طوبيقا ٠٠ باليونانية سوفسطيقا ومعناهـــا الحكمة المموهة ٠٠٠ باليونانية ريطوريقـــا وهو الخطابة ٠٠ باليونانيـــة طوبيقا وهو الشعر احصاء العلوم ص ٦١ ـ ٧١ ٠

(٣) والحرف الذى يقوم فى اليونانية مقام ألف ولام التعريف فى العربية هو الحرف الذى يسميه نحويو اليونانيين أرثرن ٠٠ ص ٦٨ ـ ٦٩ فالنغمة تسمى باليونانيـــة ٠٠٠ وسميناها نحن حادة المنفعلات ٠٠ الموسيقى الكبير ص ٤٢٤ فنغمة الوسطى تسمى باليونانية ص ٥٠٦ ـ ٥٠٨ ـ ٨٤٠ ٠

على اليونان (١) وينتقل من النحو الى البلاغة ومن لغة الكلام الى لغة الشعر فيبين ارتباط أوزان الشعر وفنون البلاغة بكل لغة خاصة على حدة (٢) ويفرق الفارابي بين استعمال الجمهور للألفاظ وبين تحويلها الى مصطلحات عند أهل العلم فكل لفظ اصطلاحي كان في بدايته لفظ عادي يستعمله الجمهور (٣) ولكن يختلف المصطلح من لغة الى أخرى

---

(١) مثل قولنا في العربية ٠٠ ص ٣٤ فان اسم النطق في العربية ص ٣٤ وذكر ان هذا الصنف ليس له اسم موضوع لا عنه الجمهور ولا عنه النحويين ٠٠٠ وهذا الصنف من الكلم غير موجود أصلا في اللسان العربي ص ٢٧ والكلم هي التي يسميها أهل للسان العربي الالفاظ ص ٤١ غير ان العادة لم تجر من أصحاب علم النحو العربي الى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها اسم يخصه فينبغي ان نستعمل في تعديد أصنافها الاسامي التي تأدت الينا من أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني الألفاظ ص ٤٢ نحويو العرب الحروف ص ٧٧ ، ص ٨٨ وأما معنى الامام في لغة العرب ٠٠ » تحصيل السعادة ٠

(٢) فانا نرى المعنيين من أهل كل لسان بحروف لغتهم أهل صناعة أوزان أشعار أهل ذلك اللسان فان المعنيين بفصول الحروف العربية هم أصحاب أوزان شعر العرب وكذلك في اليونانيين العبارة ص ٢٩ وأما بحسب الأفصح في العربية فهو ٠٠٠ ص ١٠٥ وذكر في كتاب له اسم بالعربية كتاب العبارة وباليونانية كتاب برمانياس وجعل هذه الأشياء في كتاب سماه باليونانية أنالوطيقا وبالعربية التحليل وبالعكس فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٣ ــ ٧٥ ٠

(٣) وذكر ان هذا الصنف ليس له اسم موضوع لا عند الجمهور ولا عند النحويين ٠٠٠ وهذا الصنف من الكلم غير موجود أصلا في اللسان العربي العبارة ص ٣٧ وذلك ان العادة جرت في سائر الألسنة الا في اللسان العربي ٠٠ « ص ١٤٠ على قلة استعمال العرب لهذا الأخير خاصة ٠٠ » ص ١٤٠ وينبغي أن تعلم أن أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى أو يستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر ، وربما وجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر » الألفاظ ص ٤١ من المعاني عند الجمهور الى المعاني الاصطلاحية ٠٠

ويضرب الفارابى المثل المشهور بفعل الكينونة وغيابه فى اللغة العربية كرابطة بين الموضـوع والمحمول ووجوده فى اللغة اليونانية (١) .

ولا يحلل الفارابى اللغة اليونانية وحدها بل يضم اليها اللغة الفارسية (٢) ممـا يدل على أن التعـامل مع البيئات الثقافية كان عاما ولم يكن خاصا بالبيئة اليونانية وحدها. وأن الرأى الشائع بأن المسلمين شراح اليـونان رأى مبتسر لأن المسلمين تمثلوا الحضارات المجـاورة كلهـا يونانية أو

---

الحروف ص ١٢١ . وبين أن العوام والجمهور هم أسبق فى الزمان من الخواص والمعارف المشتركة التى هى بادىء رأى الجميع هى أسـبق فى الزمان الى الصنائع العملية ومن المعارف التى تخص صناعة منها وهـذه جميعا هى المعرفة العامية » الحروف ص ١٣٤ .

(١) ان ما يعنى قولنا فى العربية موجود هو اسم ... ونجد فيها اسما مشتقا من مصدر الكلمة الوجودية مثل سائر الأسماء المشتقة التى لا تدل على زمان تستعمل أيضا رابطا فى القضايا آلة محمولاتها اسما لفظ ذلك بالعربية قولنا موجود وهو باليونانية افستن واون .... « العبارة ص ٤٧ » أما العرب فان الكلمة الوجودية .... على ما عند العرب .... وهو باليونانية استين .... الا ان المترجم لما رأى قولنا موجود فى اللغة اسـما جعل مكان موجود يوجد وقـد اعتذر عن ذلك والأمر على ما قال المترجم ....» ص ١٠٣ . وليس فى العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام استين فى اليونانية . ولما انتقلت الفلسفة الى العرب احتاج الفلاسفة الذين يتكلمون العربية الى لفظ فقالوا هو وجعلوا المصدر منه هوية الحروف ص ١٠٠ ــ ١١٢ والقوية تشـبه التنوين فى اعراب اللسـان العربى والمتوسطة تشبه حركة الحرف فى لسانهم « الموسيقى الكبير » ص ٩٨٦ .

(٢) وهو بالفارسية است وبشت .. العبارة ص٤٧ « مثل الفارسية واليونانية » ص ٥١ فان العبارة عن موضوع المهمـل بالفارسية هى أن تون باسمه الحرف الذى يقوم مقام الألف ولام التعريف فى العربية ... » ص ٦٨ ــ ٦٩ الحروف ص ١٦٦ / ١١٠ ــ ١١٢ ويتحدث الفارابى أيضا عن اللغة السفرية .

فارسية أو هندية أو رومية • وبل يتجاوز الفارابى اللغات ويتحدث عن علم اللغة العام كبناء وراء اللغات المتعددة ، وهو مايسميه علم اللسان (١) لم يكن التعامل مع اليونان فقط بل كان أيضا مع الهند وفارس والروم مما يدل على البعد الحضارى العام للفكر الاسلامي وعلى أن الحضارة الاسلامية لم تكن متلهفة على التراث اليوناني بل كانت متفتحة على التراث الحضارى المعاصر كله بصرف النظر عن مصدره ، فما يهم هو الفكر لا المصدر فى حين أن حكم الاستشراق يقوم على اعطاء الأولوية للمصدر على الفكر ونتيجة للبيئة الأوربية القائمة على المصادر اليونانية والرومانية والشرقية للحضارة الأوربية ، ونتيجة للعقلية الاستشراقية المركزة على الذات بسبب العنصرية الحضارية الدفينة فى أعماق الوعى الأوربى •ويصف الفارابى انتقال البراهين اليقينية (فى مقابل الاقناعية والتخيلات) من حضارة الى أخرى من العراق الى مصر ، ومن مصر الى اليونان ومن اليونان الى السريان ، ومن السريان الى العرب (٢)

---

(١) « وهذا مشهور فى لسان جميع الأمم •• » العبارة ص ٤٧ فهذه الأربعة هى التى تدل عليها ألف ولام التعريف فى العربية وما مقامه فى جميع الألسنة عند كل الاسم يستعمل فى ألسنة الامم •• « الحروف ص ١١٠ يذكر الفارابى أهل الهند ، العبارة ص ١٢٨ كما يذكر الحبشة والسريانيون ، الحروف ص ٢٢٣ • من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام ومصر « الحروف ص ٤٧ » •

(٢) « وهذا العلم على ما يقال انه كان فى القديم عند الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار الى أهل مصر ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى ان انتقل الى السريانيين ثم الى العرب وكانت العبارة عن جميع ما يحتوى ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربى • وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة من الاطلاق ، والحكمة العظمى ومحبتها ويسمون المقتنى لها فيلسوفا يعنون

فلا فضل لشعب على آخر فى الحكمة كل شعب قام بدوره ، وأدلى بدلوه ٠

وهنا يظهر الفارابى الانسانى الذى يضم التراث الانسانى كله بلا تعصب لجنس أو لعنصر أو لحضارة أو لدين، وفى السياسات المدنية يصف الفارابى انتقال الحكمة من أمة الى أمة كما يصف طبائع كل أمة مثل الترك والعرب وعاداتهم وأخلاقهم دون ذكر لليونان (١) ٠

## خامسا : من المثنى الجزئى الى المقصور الكلى :

ويدخل الفارابى فى أعماق الروح الأرسطية ، ويوغل فى ذهن أرسطو ويكشف عن عملياته ابتداء من مقدماته الى نتائجه ، ومراجعا استدلالاته وحججه ومبينا أوجه استعمالاته حتى يكشف عن بداهة العقل وعن الحقائق الواضحة بذاتها ٠ يبدأ الفارابى مع بداياته ويسلم بمقدماته ثم

---

بها المجد والمؤثر للحكمة العظمى ، ويرون انها بالقوة الفضائل كلها أو يسمونها علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات ، يصنون بها الصناعة التى تشمل الصناعات كلها والفضيلة ، التى تشمل الفضائل كلها ، والحكمة التى تشمل الحكم كلها » تحصيل السعادة ٠

(١) « مثل ما يرى ذلك فى أشرف أهل البرارى من الترك والعرب فان أهل البرارى يعمهم محبة الغلبة وعظم الفهم فى المأكول والمشروب والمنكوح فلذلك يعظم عندهم أمر النساء ويحسن عند الكثير منهم الفسوق ولا يرون ان ذلك سقوط ولا تحاش أو كانت نفوسهم ذليلة للشهوات ٠ ونرى كثيرا منهم يتجمل عند النساء بكل ما يفعل ليعظم شأنه عند النساء ويرى ما تعيبه النساء وهو العيب وما تستحسنه النساء هو الحسن ويتبعون فى كل شهر شهوات نسائهم ٠ وكثير منهم تكون نساؤهم من المتسلطات عليهم والمسئوليات على أمور منازلهم وكثير منهم بهذا السبب يرفهون النساء ولا يشركوهن فى الكد بل يلزموهن للترف والراحة ٠ ويتولون هم كل شىء يحتاج فيه الى التعب والكد واحتمال المشقة ٠

ينتهي الى نتائجه مراجعا اياه · لذلك يقترح الفارابى فى الأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو بمعرفة ترتيب مراتبها والأجزاء التى ينقسم اليها كل واحد من كتبه (١) ·

وبين المقدمات والنتائج يبين الفارابى كيفية الاستدلال والانتقال من المقدمات الى النتائج مبينا ، الترتيب والنظام، والسابق واللاحق والمتسق والمتناقض (٢) · حتى يكشف عن وضوح العقل وبداهة الحقيقة · ويعدد الفارابى الحجج التى استعملها أرسطوطاليس · بل ان الفارابى يبين أسلوب أرسطو فى التأليف وكيف أنه يبدأ فى أول كل باب بترتيب أقسامه وبيان غرضه ومنفعته ونسبته ومرتبته · كما يبين الفارابى كيفية استعمال الحجج وادارتها وكيفية تجنب أوجه

---

(١) فابتدأ أرسطو يعرف ·· » العبارة ص ٤ · فابتدأ أولا ·· العبارة ص ١٧٣ · وهذا هو معنى عبارة الفارابى التى يضعها كعنوان فرع لجزأيه الثاني والثالث لتحصيل السعادة ، فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو طاليس اذ يقول وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتدأ أواليه انتهى » ثم ختم هذا الفصل ···· وهذا جميع ما بينه من أمر المتقابلات فى هذا الفصل العبارة ص ٦٥ ·

وفيما ينبغى ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ٥٧ ـ ٦٤ المجموع ·

(٢) «وما قاله بعد ذلك الى آخر الباب مفهوم غير انني ذكرته استظهارا ·· » العبارة ص ٣٢ · « الأمر الرابع ·· » العبارة ص ٨١ « ·· شرع الآن فى أن ينظر القضايا ذوى الجهات » العبارة ص ١٦٣ « ·· ثم يشرع بعد هذا لأن يفحص ·· » العبارة ص ١٧٣ « ·· فشرع الآن أرسطوطاليس فى ان ·· » العبارة ص ١٨١

فبهذا يستدل أرسطوطاليس ·· » العبارة ص ٢٢٤ فلما استدل أرسطوطاليس على ذلك بأن قال ·· » العبارة ص ١٣٠ ، فهذه حجة عندى ثانية ص ٢٠٠ وأرسطوطاليس والقدماء من شيعته يستعملون هذه الأشياء فى افتتاح كل كتاب ·· « وفى أكثر الكتب فلا يكاد أرسطوطاليس يخل بمعظم ما يحتاج اليه من هذه ·· » الألفاظ ص ٩٤ ـ ٩٥ ·

أخرى من التعليم (١) • ولايكتفى الفارابى بذكر المقدمات والنتائج والترتيب والنظام ولكنه يدخل فى التعليل ويذكر الأسباب التى دفعت أرسطو لأخذ هذا الموقف دون غيره والذى يكشف عن صوابه أو خطئه فاذا تم ذلك كله انكشفت الحقيقة وأصبحت الأشياء واضحة بذاتها (٢) •

وبين الفارابى غرض آرسطو ومقصده وما يريد بيانه• فالشرح هنا عن طريق بيان القصد الكلى وليس عن طريق شرح لفظ بلفظ أو تفسير عبارة بعبارة • فالكل سابق على الأجزاء ، والقصد سابق على التحليلات • لذلك يعرض الفارابى أولا الأجزاء الخمسة التى يتكون منها مبحث العبارة أولا قبل أن يعرض لتفصيلاتها وجزئياتها • كما يميز الفارابى بين القصد من حيث النية المعلنة والقصد بعد تحققه أى أنه يتابع عملية تحقيق قصد أرسطو من البداية الى

---

(١) « فان استعمل هذا •• » العبارة ص ١٩٢ « وعلى هذا النحو خاصة استعمله أرسطوطاليس فى مواضع كثيرة » الألفاظ ص ٩٠ فان أرسطوطاليس يتجنب في الفلسفة هذا النحو من التعليم كل التجنب •• » المصدر السابق ص ٩١ •

(٢) « ولذلك سمى أرسطوطاليس النبات حيا •• » العبارة ص ٣٥ « ولذلك جعل أرسطوطاليس» المصدر السابق ص ١٨٣ « فلذلك قال أرسطاطاليس •• » المصدر السابق ص ١٥٩ « فلما كان كذلك لم يأمر أرسطوطاليس ان يقول قائل •• » المصدر السابق ص ١٤٧ « ثم ذكر السبب •• » المصدر السابق ص ١٧٦ « وأما السبب فى أن أرسطوطاليس يسمى الكتابين جميعا باسم واحد •• » الألفاظ ص ١٠٦ « فلذلك رأى أرسطوطاليس •• » فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٠ « فلذلك شرح أرسطوطاليس فى كتاب سماه « ما بعد الطبيعيات » ان ينظر ويفحص فى الموجودات بغير وجه غير النظر الطبيعى » المصدر السابق ص ١٣٢ •

النهاية ، ومنــذ الاعــلان حتى التنفيذ (١) • وفي كتــاب الفارابى فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة «فانه ينصح ببيان غرض أرسطو فى كل واحد من كتبه (٢) • كما ينصح فى الأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو بتعلم الغرض من كتب المنطق (٣) • ولكى يفعل الفارابى ذلك فانه يمكنه أن يقرأ الكتاب المشروح مائة مرة قبل أن يبدأ الشرح من أجــل احتواء مقصــده الكلى (٤) ويقــوم بذلك الفارابى مع كل فيلسوف وليس أرسطو وحده بتحديد القصد أولا • فالعمل الفلسفي قصد قبل أن يكون ألفاظا وعبارات، وكما يبين الفارابى ماقصد اليه أرسطو فانه يبين أيضا ما لم يقصــد اليــه ثم يتــابع تحقيق مالم يقصــده وبين تــركه واغفاله (٥) •

---

(١) « غرض أرسطو طاليس فى كتاب العبارة • هو » العبارة ص ١٧ وأرسطو طاليس قصد بهذا نسخ ما قالوه من ان •• » العبارة ص ١٥٠ فقد حصل جميع ما قصد به أرسطو طاليس بيانه من •• « العبارة ص ١٨٨ » الا اننا سنبين أنه انما قصد •• « العبارة ص ٢١٧ • فهذا ما اراد به أرسطو طاليس بقوله ••• « العبارة ص ٢١٧ » يريد بهذا الى أصحاب القسمة والى افلاطون فيما أحسب »العبارة ص ١٥٢ •

(٢) فيما ينبغى ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ،

(٣) الى هذا الوضع من هذا الكتاب وصل الينا وظفرنا به فتأملناه وتصفحناه واستخرجنا من معانيه ما لاح لنا وعلمنا ان للحكيم قصد الى بيانه ولعله قد أودع أقاويله التى استخرجها منها هذه المعانى من اللطائف والدقائق والمعانى الناقصة ما هو أضعاف ما قصدناه الا ان ما أتينا به مما قصد بيانه واحتسبنا النوبة والذكر الجميل فيما أتينا به تلخيص نواميس افلاطون ص ٣٣ .Gabrielli, London 1952

(٤) ذكر ان كتاب النفس لأرسطو وجد مكتوبا عليه بخط الفارابى : قرأ هذا الكتاب مائة مرة •

(٥) الا ان أرسطو لم يقصد بهذا القول ••• « تعميم الفهم ••• » العبارة ص ١٣١ ويشبه أن يكون انما ترك أرسطو طاليس ذكر المتناقضات

ولا يقتصر الفارابى فى شرحه على الفقرة التى يشرحها بل انه يميل الى الفقرات الأخرى • ولا يقتصر فى عرضه على باب واحد بل يميل الى باقى الأبواب ، مما يدل على أن الفارابى لايشرح الجزء بل يبين بناء الكل فالعمل الواحد له وحدته التى يضعها الفارابى نصب عينيه ، يشرح الفارابى النص وفي ذاكرته ماسبق وما سيلحق مبينا الوحدة العضوية داخل العمل كله (١) كما يشير الفارابى فى شرح الخطابة ، الى كتب أرسطو المنطقية وعلى رأسها كتاب القياس مما يدل على أن الفارابي وهو بصدد شرح منطق الظن فان منطق اليقين يظل ماثلا في ذهنه ، وان وحدة علم المنطق هو أساس الشرح (٢) •

وأثناء شرح الفارابى لعمل من أعمال أرسطو فانه لايغيب عن ذهنه باقى الأعمال فيشير الى الأعمال الأخرى ، وكأن وحدة المذهب هى التى نصب عينى الفارابى يحللها ويرجع عناصرها الى مختلف الأعمال الأرسطية وهو بصدد شرح عمله واحد بعينه هو • فالعمل الواحد يميل الى الأعمال

---

لهذا السبب •• «العبارة ص ٢١٩ ، وغير أن أرسطوطاليس ليس يفحص هذا الفحص •• » العبارة ص ٢٢٣ •

(١) « على أن أرسطوطاليس قال فى الفصل الثالث •• » العبارة ص ٤٧ « يريد ان يحصل مما تقدم من القول فى صدر هذا الكتاب •• » العبارة ص ٥٨ « وكذلك قال أرسطوطاليس ليس فى الفصل الثالث من هذا الكتاب» العبارة ص١٢٤• فان تأليف القول كما سنبين في باب القياس، العبارة ص١٦٦• ويشير الفارابى في كتاب الحروف الى كتاب بارى ارمنياس، الحروف ص ١٢٠• كما يشير الفارابى فى كتاب الألفاظ الى كتاب البرهان وكتاب المقولات الألفاظ ص ١٠٢ •

(٢) «وذلك أيضا بين من كتاب القياس ، الخطابة ص٤١ • كما تبين في كتاب القياس» المصدر السابق ص ٦١ •

الأخرى كلها ، والأعمال كلها هى عمل واحد ويضع الفارابى كل عمل داخل مجموعته ، فكتاب العبارة جزء من كتاب المنطق • ويحدد مكانه ورتبته فهو بعد المقولات وقبل القياس ويميز موضوعه عن باقى موضوعات كتب المنطق ويبين موضعه سواء فى منطق اليقين (العبارة ، المقولات ، القياس، البرهان) أو فى منطق الظن (الخطابة ، الجدل ، السفسطة ، الشعر) ثم يوضح الفارابى صلة كتاب المنطق بكتب الطبيعة ثم بكتب مابعد الطبيعة حتى يبدو العمل الواحد كجزء من نسق كلى شامل هو المذهب الأرسطى • وهذا أقرب الى اعادة البناء منه الى الشرح ، والبناء هو دخول المنطق والطبيعيات والالهيات فى نسق فلسفى واحد وهو نسق الفارابى ثم ابن سينا من بعده فى القسمة الثلاثية للحكمة (١) • والمثل

(١) يشير أرسطو فى كتاب الحروف الى كتاب المقولات، الحروف ص ١٩٧ والجدل ص٢٠٨• ترتيب العبارة ضمن كتب المنطق بعد المقولات وقبل كتاب القياس « العبارة ص ٢٠ بحسب حد العلم المذكور فى كتاب المقولات •• «العبارة ص١٢٢• وهذا شىء صرح به فى كتاب ، المقولات••» العبارة ص ٤٠ • انما قال هذا القول لأنه قايس بينهما في آخر المقالة الأولى من كتاب أنالوطيقا الأولى ص ١٠٩ فانه يخصه فى كتاب القياس ص ١٨٨ •
لأن أرسطوطاليس يقول فى كتاب البرهان « ص ٨٣ أيضا فانه قال فى المقالة الأولى فى كتاب البرهان » ص ١٢٢ فان لم نقل هذا القول كان مخالفا لما استعمله أرسطوطاليس فى العلوم وفى كلامه فى الأشياء الضرورية •• « وأما الأدوات فانه يذكرها فى كتاب الشعر وفى كتاب الخطابة» ص٤٨ • وأما النظر في الحد فانه يليق بالبرهان والجدل وبالخطب والشعر « ص ٥٢ الا حيث اضطر اليها فى كتاب سوفسطيقا » ص ٦٢ وهناك احالة أيضا الى كتاب طوبيقا ص ٢١ فان أرسطوطاليس منذ برهن أيضا فى المقالة السادسة من كتاب السماع الطبيعى •• » ص ٤٠ وقال أرسطو فى كتاب الحيوان ص ٢٩ ولكننا نجد أرسطوطاليس فى كتاب الحيوان ص ٣١ وقد استعصى أمرها على أرسطوطاليس في المقالة الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة ص ١٩١ الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ص ٣٠ ـ ص ٣٩ •

الواضح على بيان القصد الكلى هو كتاب الفارابى «تحقيق أرسطوطاليس» فى كتاب مابعد الطبيعة» • فليس الهدف هو شرح عبارة بعبارة وتفسير لفظ بلفظ ، بل بيان القصد الكلى للكتاب كما يراه أرسطو ، فمعرفة الكل سابقة على معرفة الجزء وفهم الكل شرط فهم الأجزاء • ولكن قبل ذلك يوضح الفارابى قصده من بيان قصد أرسطو وهو أولا تحديد حجم الالهيات فى الكتاب ضد الخطأ الشائع وهو أن موضوع الكتاب هو الله والعقل والنفس وأن علم مابعد الطبيعة وعلم التوحيد علم واحد فى حين أن الالهيات ليست الا فى المقالة الحادية عشر وهى حرف اللام • يصحح الفارابى هذا الخطأ الشائع فى فهم الكتاب «مابعد الطبيعة» لأرسطو مبينا أن الموضوع الدينى لايشغل الا حيزا ضيقا من العلم الكلى • مع أن الأقرب أن يعمم الفارابى هذا الموضوع ، وهو الله ، على الكتاب كله كما فعل الفلاسفة الاشراقيون من بعده ، فبيئة الفارابى دينية ، والله أشرف موضوع فى حضارتها ، الا أن احترام الفارابى لفكر أرسطو ولأمانة العرض جعله يضع الموضوع الدينى الأول فى موضعه الصحيح لايتعداه ، ثانيا يبين الفارابى أنه ليس للقدماء أى شرح للكتاب الا شرحا غير تام للاسكندر لمقالة اللام وشرحا تاما لثامسطيوس • وقد تكون شرحت وفقدت الشروح كما يظن البعض من المتأخرين أن للاسكندر شرحا تاما للكتاب وهنا يظهر الفارابى قصده من الشرح حتى يوفى الكتاب حقه من الشرح والتوضيح •

يبين الفارابى الغرض من كل مقال ، كما يبين وحدته وهدفه داخله قصد الكتاب الكلى ، فالفارابي يعرض

للموضوعات وليس للنصوص ، ويتناول المسائل وليس العبارات ٠

يحول الفارابى اذن مقصد الكتاب الى تحليل عقلى خالص وينتقل من التاريخ الى العقل ، ومن تاريخ الفلسفة الى الفلسفة العامة يسقط الفارابى كل التاريخ البيئى الخاص ولا يبقى الا النظرية العامة ٠ كما يضم مثلا الألف الصغرى الى الألف الكبرى من أجل ضم الأجزاء فى كل واحد ٠ كما يركز على العلل الأربعة الرئيسية دون غيرها ويعيد الترتيب فيجعل بعض موضوعات الألف الكبرى مقدمة أو صدرا للكتاب ٠

ويختصر النون الصغرى ، ويترك بعض الألفاظ الأرسطية مثل المحرك الأول التى لاتعبر عن بيئة الفارابى الخاصة ٠ ويختصر المقالة التاسعة ويركزها حول الواحد والكثير والخلاف والضد ، كما يختصر المقالة العاشرة ويركزها حول التمييز بين مبادىء العلم وعوارضه ٠ ويترك الفارابى تسمية أقسام الكتاب بالحروف اليونانية ويضع مكانها الأرقام من المقالة الأولى حتى الثانية عشرة (١) ٠

ويحاول الفارابى اخضاع مؤلفات أرسطوطاليس الى نسق عقلى واحد ، وذلك أن أرسطو تركها بلا نظام أو ترتيب ، وهو ماحاول تلاميذه وشراحه من بعد تلافيه ٠ فمؤلفات أرسطو جزئية كالرسائل أو كلية أو متوسطة بين الكلية والجزئية ٠ والكلية اما تذاكير أو كتب ٠ والكتب اما خاصة أو عامة ٠ والخاصة اما فلسفة أو أعمال الفلسفة ٠

---

(١) تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ٠ المجموع ٠

والفلسفة أخلاق وسياسة وتدبير منزل • وأعمال الفلسفة الهيــة وطبيعية وتعليمية • والطبيعية اما عــامة أو خاصة• فالعامة مثل سمع الكيان والخاصة اما لا كون لها واما لهــا كون •

وهكذا يستمر الفارابى فى قسمة المؤلفات الى كليــة وجزئية ، ثم قسمة كل منها الى عام وخاص حتى يبدو مذهب أرسطو من خلال أعماله متسقا قائما على نظرية خالصة فى العقل وهى مساهمة اسلامية من الفارابى (١) • ثم يضــع نسقا عقليا آخر للأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو وهى :

الغرض من المنطق المنفعة فى علمه ، سبب تسمية كتبه، صحتها ، ترتيب مراتبها ، معرفة الكلام الذى اســتعمله فى كتبه ، الأجزاء التى ينقسم اليها كل واحد من كتبه (٢) •

## سادسا : من المذهب الخاص الى التصور العام :

والفارابى لايشرح أرسطو بمفرده ولكنه يشرح معــه أفلاطون فكلاهما يكونان وحدة الموقف الفلســفى • وهنــا تأتى أهمية كتابه التاريخى العظيم «الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم» وقــد قيل كثيرا ان هذا خلط بينهما ، وســوء فهم لأرســطو ، ونسبة أثولوجيا أرسطوطاليس وهو جــزء من تاسوعات أفلاطــون لأرســطو وبالتالى أمكن الجمع بينهما وأن المسلمين ، كالمسيحيين فيما بعد ، شغلوا أنفسهم بالتوفيق وبالتــالى خــرجت فلسفاتهم

(١) فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة •
(٢) المصدر السابق •

توفيقية Syncretique تلفيقية لا خلق فيهـا ولا ابـداع وهذا وضع خاطىء للمشكلة من عقلية واحدية الطرف هى العقلية الأوربية الاستشراقية أو امتداداتها فى أذهان باحثينا العرب والمسلمين • وهذا تصور خاطىء للموضـوع فالجمع بين رأيى الحكيمين أولا ليس خلطا بين أفلاطون وأرسطوطاليس وليس جمعا لما لايمكن الجمع بينهما يدل على سوء فهم كل منهما فكيف يتم الجمع بين المقال والواقع ، بين الصورة والمادة ، بين العقلى والحسى ، بين الله والعالم ، بين الآخرة والدنيا ، وكأن استبقاء طرف من الحقيقة وترك الطرف الآخر هو مايميز أى مذهب فلسفي بالضرورة ، وهو ماحـدث بالفعل فى تاريخ المذاهب الأوربية عندما قامت لتغليب طرف على طرف فوقعت فى أحـادية النظرة • ولم تخفف نظريات الكل والجشطلت والمذاهب الشـاملة من هـذه النظـرية العـوراء الا الشيء اليسير •

ثانيا : ان الجمع بينهما ليس سوء فهم لأحدهما على حساب الآخر ، أو سوء فهم لأرسطو على حساب أفلاطون اعتمادا على المؤلفات المنتحلة مثل كتاب التفاحة أو وصايا الاسكندر ، أو المنسوبة خطأ مثل أثولوجيا أرسطوطاليس ، وبالتالى أمكن التوفيق بين أفلاطـون الالهى وأرسـطوطاليس الأفلوطينى الاشراقى الصوفى • وذلك لأن مهمة الفيلسوف المسلم لم تكن التحقق التاريخى بقـدر ماكانت التعامل مع الأفكار بصرف النظر عن قائلهـا أى أن منهجـه كان عقليا مثـاليا وليس تاريخيا استقصائيا • وقد ظهرت العقلية الاسلامية التاريخية فى علم آخر هو علم الحديث وليس من علوم الحكمة • هذا بالاضافة الى أن أرسطو طاليس الحكيم لايمكنه أن يفصل هذا

الجانب الروحي فى الانسان • وان غفله ، فلأن غيره قد ركز عليه فأصبح من نافلة القول والحكيم لايغفل شيئا •

ثالثا : لقد تم الجمع بينهما بدافع التوفيق الذى طبع العقلية الدينية ، كما يقال من أجل الغاء المتناقضات • والجمع بين المتقابلات وآخذ الشبيه بالشبيه أو الشبيه بالمخالف من أجل التصنيف والتبويب والترتيب ، ترتيب مادة موجودة سلفا • ودون خلق مادة جديدة ، وكل ذلك بهدف الدفاع عن الدين واستخدام الفلسفة لصالحه وذلك لأن ماظنه المستشرقون ومقلدوهم من الباحثين العرب والمسلمين خطأ أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل ، واتجاها الى المحور ، واعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفى ، وتجاوزا لأحادية الطرف ، وانطلاقا نحو الوحدانية وهو أثر التوحيد فى الشعور •

هدف الفارابى اذن رفع الشك والارتياب والظنون عن تاريخ الفكر ، هدفه هو تصحيح الفهم الفلسفى ومعرفة الحقيقة ، وهو هدف كل فيلسوف موضوعى محايد وبدايته هى أن أى فيلسوفين مبدعين لايختلفان نظرا لاعتمادهما على العقل ، فالعقل واحد • ووسيلته الثقة بالعقل والايمان بوحدة الحقيقة التى لايختلف عليها العقل بصرف النظر عن فرديته • فالحقيقةموجودة ويمكن معرفتها ،فالبداية الاسلامية ضد الشك بكل أنواعه ، وهى نفس البداية فى علم أصول الدين •

ويتضح الدافع الاسلامى أكثر فأكثر بمعرفة أن الدافع للجمع بين رأيى الحكيمين هى مشكلة حدوث العالم وقدمه وهى مشكلة اسلامية وليست مشكلة يونانية • ولم يتعرض

اليونان لها الا على نحو فلسفي نظـرى خالص وهم بصـدد الطبيعة وليس على نحو عقائدى عملى سلوكى وهم بصـدد الميتافيزيقا • ومع أن هذه المشكلة لاتظهر فى مواطن الجمع الخمس عشرة الا متأخرة (الموطن الثانى عشر) الا أنها تظهر فى البداية كدافع على تأليف الكتاب بالاضافة الى موضوعات دينية اسلامية أخرى مثل وجود الأسباب وفيضها عن الله ، والنفس ، والعقل ، والمجازاة على الأفعال خـيرها وشرها ، وموضوعات دينية وفلسـفية ومنطقية أخـرى • فالدوافع اسلامية مثل خلق العالم ، العنـاية الالهيـة ، خلود النفس الوعد والوعيد على مستوى أصول الدين أو على مستوى علوم الدنيا فى المنطق والأخلاق والسياسة •

وقبل أن يبدأ الفارابى بعملية الجمع وليس التوفيق ، فالجمع بين عناصر يمكن الجمع بينها فى حين أن التوفيق يتم بين عناصر متباينة متنافرة ، يضع ثلاثة احتمالات لتفسـير الاختلاف بين رأيى الحكيمين •

**أولا :** ان يكون تعريف الفلسفة ، وهو معرفة الموجود بما هو موجود أى معرفة الحقيقة ، تعريفا غير صحيح ، وهو احتمال بعيد لأن تعريف الفلسفة صحيح عند كليهما ، ولكن لما كان أفلاطون قد اعتمد على القسمة لحصر الموجودات فان أرسطو قد فصل فى جزء من القسمة وهو القياس ، ولا تعارض بين القسمة الكلية ، وتحليل أحد أجزائها •

**ثانيا** ان لايستحق كلاهمـا لقب الفيلسوف مادام لم يتوصلا الى الحقيقة ، وهـذا أيضا احتمال بعيد لأن كليهما يعتمد على العقل وكلاهما مبرز فى الحكمة •

**ثالثا** أن يكون هناك سـوء فهم من النـاس لفلسـفة

الحكيمين وهو الاحتمال الأرجح ، وأن يكون ذلك راجعا الى تقصير منهم له دوافعه وأسبابه • ثم يحاول الفارابى تحقيق هذا الغرض لاثبات صحته • ويعدد مواطن سـوء الفهم فى خمسة عشرة موطنا كالآتى :

١ ـ لما كان الحكم الكلى قائما على استقراء الجزئيات ، فهذا قانون فى المدنيات والشرعيات فكيف يمكن توهم الخلاف الكلى بين الحكيمين دون اسـتقراء للجـزئيات ؟ ولما كان كل استقراء ناقصا ، ولا يستقرى ، كل الجـزئيات ، فليست كل الأحجار تسقط لأن بعضها يطفو ، فالخلاف بين الحكيمين ينشأ من توهم تعارض فى الجزئيات غـير المسـتقرئة وليس فى الكليات •

ويكون الخـلاف من وهم النـاظر وليس فى الحكيمين ، ناشئا من نقص الاستقراء ، فالخطأ فى منهج الناظر وليس فى موضوع النظر ، ومنهج الاستقراء يشير اليه الفـارابى على أنه منهج اسلامى يطبق فى المدنيات والشرعيات وهو المنهج الذى يتم بواسطته الجمع بين رأيى الحكيمين عن طريق كشف خطأ الناظرين •

٢ ـ لما رفض أفلاطون الدنيا وحذر منها اتجه أرسطو لما تركه أفلاطون فامتلك وتزوج وتوزر ! وهذا ليس خلافا فأن افلاطون أيضا دون فى السياسة وهـذبها ، وأرسـطو تحدث فى الأخلاق وفى سعادة النفس الانسانية • انما الخلاف فى القـوى الطبيعية وفى الاسـتعداد الغـريزى وفى المزاج الشخصى ، وهو اختلاف لا يضر بالوحدة بينهما «يأيها الناس انا خلقنـاكم من ذكـر وأنثى وجعلناكم شـعوبا وقبـائل لتعارفوا» والتباين ضرورى للائتلاف «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » •

يرجع الفارابى هنا التصور الفلسفى الى أساسه النفسى فى الشعور ويحوله الى تصور للعالم والى موقف فى الحياة ، بناء على تصور اسلامى للصلة بين التباين والتماثل الوارد فى نصوص القرآن والحديث مثل اختلاف الأئمة رحمة بينهم أو «أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم» ، وقول الرسول لأبى بكر الصديق «ياأبا بكر انزل قليلا» ، قوله لعمر «ياعمر اصعد قليلا» .

٣ ـ منع أفلاطون من تدوين الكتب ، فالكتاب فى الرأس لا فى الكراس . ولما فشى النسيان اختار الرموز والألغاز . أما أرسطو فقد شاء التدوين والتبويب ورغب فى التصنيف والايضاح ومع ذلك ففى مذهب أرسطوطاليس بعض الاغلاق والتعمية والتعقيد مثل حذف المقدمة الضرورية فى كثير من القياسات أو وضع مقدمتين ولزوم نتيجة أخرى .. كما أن بعض رسائله تخالف فى النظم والترتيب لبعض ما فى كتبه . يحاول الفارابى بهذه الطريقة قياس نسبة الخلاف ، وأن الخلاف لايكون كليا بل جزئيا ، وأنه لايتعدى التركيز على شيء أكثر من التركيز على الآخر . ففى أفلاطون بعض من أرسطو ، وفى أرسطو بعض من أفلاطون . فكما أن فى أرسطو بعض الغموض فان فى أفلاطون بعض الايضاح والمحكم والمتشابه ، والحقيقة والمجاز ، والمجمل المبين ، والظاهر والباطن الى آخر مايقوله الأصوليون . منطق اسلامى يستعمله الفارابى للجمع بين رأيى الحكيمين (١) ويفرق الفارابى فى

---

(١) يذكر الفارابى أيضا أن على الانسان معرفة السبب الذى دعا أرسطو الى الاغماض فى كتبه وهى ثلاث ، استبرا طبيعة المتعلم هل يصلح أم لا وعدم اعطاء الفلسفة لجميع الناس وترويض الفكر بالتعب فى الطلب فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، كما يحث الفارابى أيضا كل =

شرحـــه بين ماصرح به آرســـطو وبين مـــا لم يصرح بـــه • فالفيلسوف لديه يصرح بأشياء للعامة ، ولكنه لايصرح بأشياء أخرى الا للخاصة أو يصرح بها تلميحا واشارة ورمزا كمـــا يفرق الفارابى بين مستويات العلم فهناك العلم الدقيق عند العلماء في مقابل العلم الشائع عند الجمهور والقســـمة بين الخاصة والعامة قسمة اسلامية استعملها الفلاسفة والصوفية والأصوليون معا (١) •

٤ ـ لما كانت الجواهر القديمة عند أرسطو غير الجواهر القديمة عند أفلاطون فقد ظن البعض أن هناك خلافا بينهما فى حين أن جهة القدم عند أفلاطون غير جهـــة القـــدم عند أرسطو • لقد رأوا فى كتب أفلاطون ، طيماوس وبوليطيقا الصغير ، الجواهر القديمة القريبة من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس والوجود الكيانى ورأوا ماقاله أرســـطو فى كتب المقولات ، والقياسات الشرطية الجواهر القديمة أشخاصا •

---

= متعلم للفلسفة أن يعرف نوع الكلام فلأرسطو كتب خاصة التى أحصرها وأبعدها عن الفصول ، وله تفاسيره وهى من أغمض الكلام وأغلقه وله الرسائل وهى فى الواضح الموجز • المصدر السابق • فان أرسطوطاليس قد صرح بهذا فى الفصل الخامس من هذا الكتـــاب « العبـــارة ص ٦٩ » الا أن أرسطوطاليس انما صرح منها بذوات الأسوار فقط ( المصـــــدر السابق ص١٢٩ مما لم يصرح به أرسطوطاليس ، المصدر السابق ص ١٣٩ • وأرسطوطاليس لم يصرح بقسمة الكلم في الوجودية وغيرالوجودية ولكن فى قوة كلامه فى المستقبل فى هذا الباب فانه يدل على انه قسم•• المصدر السابق ص٥٢ • وأرسطوطاليس وأصحاب العلم الطبيعىربما عنوا بالأن المعنى الأول •• وأما الجمهور •• » المصدر السابق ص ٤٠ ـ ٤١ •

(١) وغرضنا تقديم هذه المقدمة هو أن أفلاطون الحكيم لم يكن يسمح لنفسه باظهـــار العلوم وكشفهـــا لجميع الناس ••• تلخيص نواميس افلاطون ص ٥ •

فأرسطو تحدث عن جهة القدم في المنطق والطبيعة ، أما افلاطون فانه تحدث عن جهة القدم في ما بعد الطبيعة . وهنا يضع الفارابي الحقيقة الواحدة ثم يجعل أفلاطون وأرسطو ، كلا منهما ينظر اليها من جهة ، وهو المنهج الاسلامي الكلي الشامل الذي يجمع الأطراف .

٥ ـ يرى أفلاطون أن استيفاء الحدود يتم بطريق القسمة في حين أن أرسطو يرى أن ذلك يتم بطريق التركيب والبرهان . والحقيقة أن أفلاطون طلب الجنس والفصل ابتداء من العام في حين أن أرسطو طلب الشيء بجنسه وفصله ابتداء من الخاص . ولا خلاف بين الطريقتين ، فأفلاطون يعتمد على الميتافيزيقا ، وأرسطو يعتمد على المنطق، وكلاهما يكمل بعضهما البعض . التكامل يحل الخلاف ، والنزول والصعود طريقان الى نفس الشيء ، الاستنباط ، والاستقراء ينتهيان الى نفس الحكم وهو الدرس المستفاد من علم أصول والقياس الشرعي .

٦ ـ قال أفلاطون انه في القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية . أما أرسطو فالقياس لديه ليس مختلطا ، المقدمات الضرورية تستلزم نتيجة ضرورية . والحقيقة أن هذا ادعاء للاسكلائيين مثل أمونيوس ، وثامسطيوس وسوء نقل منهم لأقوال أفلاطون كما أنه خلط لصناعة المنطق بالطبيعة . فقد رأوا الحد الأوسط في المقدمة الأولى ضروريا ، وفي الثانية وجوديا ونظروا مجرد المعاني . وكل الأقيسة التي يريدونها مكونة من موجبتين .

وقد وضح الاسكندر الافروديسي هذا الخلط الذي وقع

فيه الشراح وبينه الفارابى فى كتبه المنطقية وكذلك التفرقة بين الضرورى القياس ، والضرورى البرهانى • فالخطأ فى نقل الشراح وخلطهم أى خطأ الرواية والتفسير هو سبب الايهام بالخلاف بين الحكيمين • يقوم الفارابى بتصحيح الرواية والتفسير وهو منهج اسلامى اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث •

٧ ــ يستعمل أفلاطون الشكل الأول والثالث فى القياس ومقدمته سالبة ،فى حين عند أرسطو فى أنالوطيقا غير منتج • والحقيقة أن المقدمة التى استعملها أفلاطون فى السياسة وأرسطو فى «السماء والعالم» ليست سالبة ، بل هى موجبة معدولة •• يصحح الفارابى هنا خطأ فى فهم أفلاطون ، متوخيا الدقة والموضوعية فى الفهم مبينا التقاء الحكيمين على العقل ، وهو نقطة الالتقاء الاسلامى بينهما •

٨ ــ ذكر أرسطو فى الفصل الخامس من «بارى أرميناس» أن الموجبة التى يكون محمولها ضد من الأضداد فان سالبتها تكون أشد مضادة ، على عكس أفلاطون الذى يرى أن الموجبة التى محمولها ضد المحمول فى الموجبة الأخرى أشد مضادة كما بين ذلك فى كتاب السياسة •• والحقيقة أن الغرضين متباينان • كان غرض أرسطو بيان التعاند فى الأقاويل فى حين كان غرض أفلاطون بيان المعانى فى السياسة ومراتبها •• أرسطو يبين صورة الفكر فى المنطق وأفلاطون يبين مادته فى السياسة ،والصورة والمادة عنصران للشىء الواحد• وهو ماظهر فى المنطق الاسلامى الذى جمع بين صورة الفكر ومادته ••

٩ ــ يرى أرسطو أن الابصار يكون بانفعال البصر ، وأفلاطون يرى أن الابصار يكون بخروج شىء من البصر

وملاقاته المبصر ·· لما سمع أنصار أرسطو بقول أنصار أفلاطون قالوا : الخروج يكون للجسم ، هواء أو ضوء أو نار ·· والهواء بين البصر والمبصر لايخرج ، وكذلك الضياء وان كان نارا فلم لايحرق ؟ والنار لاتنفذ الى آسفل وان كان شيء آخر فلماذا لايتصادم فيمنع عن النظر ؟ وهى كلها شناعات تنتج من تحريف لفظ الخروج عن مقصوده وجعله خروج الأجسام ·· كما حرف أنصار أفلاطون لفظ الانفصال فانه يتطلب تأثر واستحالة وتغير فى الكيفية سواء فى العضو أو فى الجسم المتوسط ·· فان كان فى العضو فكيف تحدث استحالة بلا نهاية فى الزمان ·؟ وان كان فى الجسم لزم قبول الضدين وهو محال وأصبح أصحاب أرسطو على صحة دعواهم بأن الجسم هو الحامل لأننا نرى الكواكب المشعة ·· واحتج أنصار أفلاطون بأن الشيء القريب نراه لأن الشعاع فى قوته وأفلاطون أقرب ·· ولو أن كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلا وتوسط النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا أن الأفلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان · واضطروا لاستعمال الخروج لضيق اللغة وكذلك لم يرد أنصار أرسطو بالانفعال معنى التغير والاستحالة ··

والحقيقة أن هناك قوة واصلة بين البصر والمبصر ···

ويرى الفارابى أن سبب الخلاف اجتماعى صرف ناشيء عن تحزب كل فريق والتشنيع على الفريق الآخر والتعصب بسبب ضيق الأفق وسوء الفهم امعانا فى تشويه الخصم ·· كما ينشأ الخلاف بسبب صعوبة اللغة واشتباهها واستعمال ألفاظ عادية عند الجمهور فى معانى اصطلاحية عند الخاصة ·· وكلا

السببين مشتقان من البيئة الاسلامية التى تدين التعصب وتضع منطقا محكما للغة ٠

١٠ ـ يصرح أرسطو فى «الأخلاق الى نيقوماخيا بأن الأخلاق كلها عنادات وأن ليس شيء منها بالطبع وأن الانسان يمكنه الانتقال من واحدة الى أخرى بالاعتياد والدربة في حين أن أفلاطون يصرح فى كتاب «السياسة» ٠٠ وفى كتاب «بوليطيا» بأن الطبع يغلب على العادة وأن الكهول اذا ماطبعوا على شيء يصعب زواله ، وكلما حاولوا زواله زادوا فيه ٠٠ والحقيقة أن أرسطو يتكلم على القوانين المدنية كما شرح الفارابى ذلك الكتاب ٠٠ وان كان يتكلم على الأخلاق كما يقول فورفوريوس فانه يكون قد تكلم عن القوانين الخلقية ، والقانون لايكون كليا ولا مطلقا ٠ وأما أفلاطون فانه كان ينظر فى أنواع السياسات وأيهما أنفع وأيهما أضر فكان يتكلم عن موضوعات مثالية ٠ وأرسطو لاينكر ماقاله أفلاطون في عسر نقل خلق الى خلق فى نيقوماخيا الصغير ٠٠ فسبب الخلاف الظاهرى هو جهة الكلام فى العادات والسلوك عند أرسطو وفى النظرية السياسية عند أفلاطون يتحدث أرسطو عن ماهو كائن وأفلاطون عما ينبغى أن يكون ٠٠ وهما المستويان الموجودان في كل آمة وملة ٠

١١ ـ ذكر أرسطو فى كتاب « البرهان » شكا مؤداه أن الذى يطلب علما اما أن يطلب مايجهله أو مايعلمه ٠٠ فان طلب مايجهله فكيف يوقن فى تعلمه أنه هو الذى كان يطلبه؟ وان طلب مايعلمه فكيف يطلب علما لايحتاج اليه ؟ وقال ان الذى يطلب علم شيء انما يطلب شيئا ما وجده محصلا فى النفس ٠٠ فهناك علم حاصل فى النفس يرجع اليه المجهول ٠٠ فى حين أن أفلاطون قال فى فيدون (فاذان) ان العلم

تذكر وهو يعرض حجج سقراط · وقد أفرط القائلون بخلود النفس في قول أفلاطون وحرفوها وصدقوها وجعلوها براهين مع أن ·· أفلاطون كان يحكى هذا عن سقراط بعلامات وليست براهين ·· والمفكرون أفرطوا فى التشنيع وأغفلوا قول أرسطو فى أول كتاب «البرهان» فى قوله ان كل تعليم انما يكون عن معرفة متقدمة فى الوجود ولكن «العقل المستقيم والرأى السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم فى الأكثين من الناس» لا خلاف اذن فللطفل نفس عاملة بالقوة ، ولها حواس تدرك الجزئيات ، وعنها تحصل الكليات ، وهى التجارب على الحقيقة ، منها مايحصل عن قصد ، ومنها ما لا يحصل عن قصد ، وهى لا اسم لها أو يسميها العلماء أوائل المعارف ومبادىء البرهان ، وقد قال أرسطو فى كتاب «البرهان» من فقدها فقد فقد علما ··· تصير النفس عاقلة ، فالعقل هو التجارب ، وكلما زادت التجارب زاد العقل ولكن تشتاق النفس الى معرفة حال الشىء وما هو موجود فى النفس ، وهذا ماقاله أفلاطون ·· فى فيدون ·· والخلاف هو أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح أمر النفس ·· فالفارابى يحل الخلاف عن طريق العلم وتمايز الجهة بين المنطق وعلم النفس ، أو ان شئنا بين الفطرة والاكتساب (١) ·

١٢ ـ يظن أن أرسطو قال بقدم العالم وأن أفلاطون قال بحدوثه ·· وهو ظن قبيح مستنكر بأرسطو الحكيم أو الحقيقة أن أرسطو أعطى المثل فى كتاب «طوبيقا» للمقدمات الزائفة مثل : العالم قديم أو ليس بقديم ·· والمثال غير

---

(١) الجمع بين رأيي الحكمين ص ١ ـ ٢٥ المجموع ·

الاعتقــاد كان غرض أرســطو بيان القيــاسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان الناس يتناقشون فيها فى عصره ·· وقد بين أرسطو أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق أو الكذب ولكنها تستخدم فى الجــدل ·· ودعاهم لذلك أيضــا فقيل فى كتاب «السماء والعــالم» من أن الكل ليس له بدء زمانى فيظنون قدم العالم ·· وهذا غير صحيح ، فقد بين فى هذا الكتاب وفى غيره من الكتب الطبيعية والالهية أن الزمان انما هو عدد لحركة الفلك وعنه يحدث ، ومايحدث عن الشيء لايشتمل ذلك الشيء ·· ومعنى أن العالم ليس له بدء زمانى انه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، لأن الأجزاء يتقدم بعضها على بعض فى الزمان ، والزمان حادث عن حــركة الفلك ·· فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ·· ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعه بلا زمان وعن حركة حدث الزمان ·· وقد أثبت أرسطو الصانع المبدع فى الكتاب المعروف بأثولوجيا «فالهيولى أبدعها الله لا عن شيء وبين فى السماع الطبيعى أن الكل لايمكن حــدوثه بالبخت والاتفاق ·· ويقول فى كتاب السماء والعالم» نفس الشيء ويستدل على ذلك بالنظام البديع فى العالم ·· كما بين أمــر العلل وعــددها وأثرها وأن المكون والمحــرك يخص المتكون والمتحرك ··· وكما بين أفلاطون فى طيماوس أن كل متكون يتكون من علة اضطرارا ، كذلك يبين أرسطو فى كتــاب «أثولوجيا» أن الواحد موجود فى كل كثرة ، وبرهن على ذلك وبين أن كلها حدثت عن ابداع البارى لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة ، الواحــد الحق ومبدع كل شيء ، وهذا ماقاله أفلاطون فى كتبه فى الربوبية مثل «طيماوس» «وبوليطيا» وهو ماقاله أرسطو فى حرف اللام من كتاب مابعد الطبيعة

فهل «طيماوس» تظن بمن هذه سبيله أن يعتقد نفى الصانع وقدم العالم ؟

وقد أفرد أمونيوس رسالة بها أقاويل الحكيمين فى اثبات الصانع لايذكرها الفارابى لشهرتها ، وهى طريق التوسط ليس من أحد المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له ، وتلخيص أمر الابداع فلأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون وذلك لأن ماقيل قبلا من المذاهب والنحل خاص بقدم الطبيعة ماء مثل مايقوله اليهود والمجوس .. ولكن الله أظهر الحق على لسان هذين الحكيمين لاثبات «أن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم لايعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات .. والعلوم الطبيعية تثبت وجود العناية الالهية ثم تنتقل من الطبيعيات الى السياسات والشرعيات البرهانية موكولة للعقلاء ، والسياسات ذوى الآراء السديدة والشرعيات الى ذوى الالهامات .. وأعمها الشرعيات لأن ألفاظها خارجة فى مقادير عقول المخاطبين .. فان من تصور المبدع الأول أنه جسيم يفعل بحركة وزمان معذور صبى ! أفلاطون وأرسطو قدما البراهين وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع والوحى والالهامات .. ومن كان هذا سبيله ،ولايوجد فى كلام الحكيمين فمستنكر ، ويعود الفارابى لنفس الموضوع دفاعا عن أرسطو وردا على يحيى النحوى فى اتهامه لأرسطو بقوله بأزلية العالم .. فليس شىء مما قصد يحيى النحوى ابطاله من أقاويل أرسطو فى كتاب « السماء والعالم» قصد بها أرسطو بالفعل اثبات أزلية العالم لأن

أرسطو أراد بهذه الأقاويل أن يبين أن العالم مؤلف من أجسام مختلفة الجواهر وأن العالم ليس بشيء واحد متشابه الأجزاء ·· والبعض الآخر يثبت به أرسطو أن الأجزاء التى منها ألف العالم بسيطة بالضرورة ، والبعض الآخر يبين جواهر تلك الأجسام التى منها يتألف العالم ·· فاذا كان الفارابى قد بين نوع القضايا المنطقية المشهورة أولا فانه يبين هنا صدق قضية أرسطو فى علم الطبيعة (١) ·

١٣ ـ يثبت أفلاطون الصور والمثل وينكرها أرسطو ·· ولا يعيد الفارابى حجج أرسطو لشهرتها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التى اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الألفاظ المشكلة ، يهدف الفارابى اذن الى استقصاء الحق والبحث عن الأقاويل الصحيحة ، فالنقل الصحيح شرط التفسير الصحيح ··

« قال أرسطو فى أثولوجيا » أرسطوطاليس بالصور الروحانية ووجودها فى عالم الربوبية فهناك ثلاث احتمالات:

**أولا :** أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه وهذا بعيد عن الحكيم مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى ··

**ثانيا :** أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها منتحل ، وهذا بعيد أيضا لأنها مشهورة وبعيدة عن الانتحال ··

**ثالثا :** أن يكون لها معان وتأويلات يخالف باطنها ظاهرها ، وهو الأصح فالله لايشاركه أحد فى الصفات ···

---

(١) « رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطو طاليس ص ١٠٨ ـ ١١٥ ·· فى رسائل فلسفية د / عبد الرحمن بدوى ، بنغازى ١٩٧٣ م ·

فاثبات المثل ووجودها فى العالم اثبات لعوالم لا متناهية ومضادة للتوحيد ومن ثم وجب انكار المثل ٠٠ ولكن نفيها يلزم القول بوجود الأشياء جزافا وتنحسا وعلى غير قصد ولا على نحو غرض مقصود بارادته » وأن نعلم مع ذلك أن الضرورة تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعانى اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف ٠٠ يرى الفارابى المثل نماذج للخلق ، ويرجع الأشكال الى الألفاظ التى توقع حتى فى التشبيه (١) ٠

١٤ ــ يقول أفلاطون فى كتاب «طيماوس» أن النفس والعقل لكل واحد منهما عالم سوى عالم الآخر ، وأنها عوالم متتالية أحدها أسفل من الآخر ٠٠ والحقيقة أن أفلاطون لايعنى الرتبة فى المكان فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف وانما يعنى الرتبة بالفضيلة والشرف ٠٠ وكذلك افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس ٠٠ الله ثم العقل ثم النفس ثم الطبيعة على هذا الترتيب ٠٠ تلك المعانى بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة «والعقل كما بينه أرسطو فى كتاب النفس والاسكندر» أشرف أجزاء النفس وأنه هو النفس العاقلة وبه تعلم الالهيات ، فهو أقرب الموجودات الى الله شرفا ثم النفس متوسطة بين العقل والطبيعة ٠٠ فلها حواس متصلة بالطبيعة ولها عقل متصل بالله ، وهو مايقوله أرسطو فى «أثولوجيا» من ظهور العقل متحدا بالله عندما يخلو الانسان الى نفسه فيتصل بالعقل الفعال ٠ لايتبع الألفاظ متابعة لعله يدرك بعض ماقصد من الرموز والألغاز ٠٠

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦ ــ ٣٢ ٠

لم يكن قصدهم اذن الحق ، بل كان العصبية وطلب العيوب ،فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا على الكشف والايضاح.. فأفلاطون يركز على صلة النفس بالله وأرسطو يركز على صلتها بالطبيعة وكلاهما صحيح وكلاهما طريق للمعرفة ..

١٥ ـ ونظن أخيرا بالحكيمين أنهما لايعتقدان بأمر المجازاة والثواب والعقاب وهو ظن فاسد ،فان أرسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة في الطبيعة في رسالته الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها .. وأفلاطون أودع في آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم العدل والميزان وتوخية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها ..

هنا يدافع الفارابى عن الحكيمين ويعتبر الحياة الأخرى بديهية لاتغيب عن أى حكيم .. ويوجه نداءه للتاريخ .. «لاداعى للعناد والظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب الى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل ..

فالحق غاية الفيلسوف البرىء من التعصب والتحزب وسوء النقل والتفسير (١) .

## سابعا : من المذاهب الفلسفية الى جدل التاريخ :

ولم ينتزع الفارابى أرسطو من بيئته اليونانية ، ولم يشرحه بمفرده بصرف النظر عن السابقين عليه أو اللاحقين له ، بل يأخذ معه أفلاطون وأصحابه (فيثاغورس) وكل

(١) المصدر السابق ص ٣٢ ـ ٣٩ .

التيار المثالى الرياضى عند اليونان (١) ٠

ولاينسى الفارابى أيضا فى عرضه لأرسطو من ضم كل الاتجاهات الطبيعية عند اليونان عند أنباذقليس وجالينوس الطبيب (٢) بل ان الفارابى لايجد حرجا فى ذكر شعراء اليونان هوميروس وهزيود وأدبائهم ٠٠ وهو ماتحرج عنه المسلمون فيما بعد نظرا لما فى هذه الأشعار من عقائد مثل تعدد الآلهة ، مضادة للتصور الاسلامى (٣) بل ويشير الفارابى

---

(١) « مثل ما يرى ذاك قوم من أصحاب أفلاطن ، فانهم يعزون ذلك الى أفلاطن ٠٠ العبارة ص ١٥ ٠ وبين هذا وبين الذى حكى عن أفلاطن فرق عظيم، ومع ذلك فان أفلاطن لو كان رأيه فيما يفحص عنه أرسطوطاليس مضادا لرأى أرسطوطاليس لجعلنا هذا الفعل فعلا يناقض فيه أرسطوطاليس أفلاطن لما استعظم ذلك كما من عادة أرسطوطاليس أن يفعله فى سائر كتبه فيما يرى أن أفلاطن قد غلط فيه فهذا ما أقوله أنا في هذ االفصل ، العبارة ص١٢٣ ٠ كما يشير الى أفلاطن والى أصحاب أفلاطن فى مواطن كثيرة من كل شروحه ٠٠ ويشير أيضا الى آل فاثوغورس ٠٠ فالزوج أخس من الفرد على ما يراه آل فاثوغورس » العبارة ١٢٢ ٠ كما يذكر بارمينيدس، « الحروف ص ١٢٨ » ٠

(٢) فذلك يزول ما قاله جالينوس الطبيب فى كتاب البرهان أن أرسطو طاليس كثر فى كتابه فى القياس فى الممكنات » العبارة ص ١٩٣ ٠٠ وعلى هذا النحو من الابدال استعمله كثير من آل فيثاغورس ( ومن تقدم أفلاطن واستعمله من أصحاب العلم الطبيعى أنباذقلس ومن هذا النحو الكلام الذى ذكر فى كتاب أفلاطن المعروف بطيماوس من أن ٠٠ وأرسطوطاليس فيصرح بتزويل هذا النوع من التعاليم ٠٠ الألفاظ ٩١ » ٠٠ وللفارابى رسالتان للتوفيق بين أرسطو وجالينوس فى أمور أعضاء الانسان مؤلفات الفارابى جـ ٢ ص ١٤٠ ــ ١٤١ ٠

(٣) فان أفلاطن يرى أنه قد يوجد شيء ما أن ولا يزال غير أنه ممكن أن لا يكون موجودا وأن يفسد وأنه قد كان ممكنا فيما قبل أن لا يكون قد وجد على مثال ما يقوله أسيدوس وهزيود ) » العبارة ص ٩٩ ــ ١٠٠ كما يشير الفارابى الى هوميروس وقصائده ص ٥٣ ، ص ١٦٠ ــ ١٦٢ ٠

الى كثيرين من مؤلفى اليونان غير الكبار مما يدل على علمه الوفير بكل فلاسفتهم وعلمائهم (١) ولاينسى الفارابى أصحاب الرواق وبالتالى تكتمل صـورة الفكر اليـونانى كله (٢) فالفارابى يعرض لأرسطو حكما بين القدماء كما أن الفارابى حكم بين الشراح ٠٠ ولم يترك الفارابى اضافات الرواقيين الى أرسطو بل تناولها بالتعليق والحكم عليها وبيان مـدى تفصيلها لآراء المعلم الأول أو خروجها عليه فهما أو اضافة ثم تصحيحها ٠ اما من حيث النقل والرواية أو من حيث الفهم والتأويل وهما منهجان اسلاميان فى النقـد عـرض لهما المتكلمون والفقهاء على السواء (٣) ٠

ويتعامل الفـارابى مع الفكر اليونانى كله كوحـدة مترابطة يحكمها جـدل تاريخى ولا يتركه كمجموعة متفرقة من الآراء والنظريات المتبـاينة لا رابط بينهـا ولا يحكمها قانون ٠٠ حول الفارابى اذن الفلسفة اليونانية الى جدل فى

---

(١) « مثل قالوس ابن المنجم العبارة ص ٣٠ أسيدوس ص ١٠٠ أوذيمس ص ٥٣ أطرنطياس ص ١٥٧ »

(٢) يذكر الفارابى أصـحاب الرواق ، العبارة ص ٥٣ كما يذكر أفروسيبس ص ٥٣ ٠

(٣) وقد نظر فيه أصحاب الرواق وأفروسيبس وغيره من الرواقيين نظر المستقصى وأخر طوافيه واسـتقصوا أمر القياسـات الشرطية وكذلك ثاوفرسطس وأودنيس بعد أرسطو طاليس ٠٠ وزعموا أن لأرسطو طاليس كتبا فى المقاييس الشرطية وانما فى كتبه فى المنطق فيما نعلم أن أفرد قولا فى المقاييس الشرطية وانما يوجد ذلك فى تفاسير المفسرين يحكونها عن ثاوفرسطس « العبارة ص ٥٣ » ٠

التاريخ كما فعل ابن رشد فيما بعد (١) ٠٠ ولا يقتصر القانون على مادة الفكر وحدها بل أيضا على صوته ٠٠ ويصنع الفارابي القانون الآتى : من الشعرية والخطبية الى الجدلية والسوفسطائية الى البرهانية ٠ فقد ظهر الأسلوب الشعرى عند الفلاسفة السابقين على سقراط ثم ظهر الأسلوب الجدلى عند السوفسطائيى وأخيرا ظهر الأسلوب البرهانى عند أفلاطون وخاصة أرسطو ٠٠ ويحكم فكر الفارابى أيضا جدل القدماء والمحدثين ٠٠ فهو لايبدأ بشىء الا بعد أن يذكر فيه ماقاله القدماء ثم يزيد عليه ٠٠ أو يتحدث الفارابى بنفسه أولا واصفا العلم ثم يذكر فيما بعد مساهمات القدماء ٠٠ مهمة الفارابى فى الطريقة الأولى الرواية عن القدماء والبداية منهم ٠٠ فقد ساهموا فى الصناعة ولايمكن لعالم أن يبدأ من لاشىء ثم يبدأ الفارابى فى شرح ماتركه القدماء وايضاح ماغمض منه ٠٠ ومع ذلك يظل واضع الصناعة أفضل من مكملها ، لأن فضل الثانى فى الرواية والايضاح وليس فى الخلق والابداع ٠٠ ثم يصلح الفارابى ما تركه

---

(١) « فقد كان المتفلسفون فى قديم الدهر يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مدة طويلة لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها الى أن شعروا أخيرا بالطرق الجدلية ٠٠ فرفضوا الخطبية فى الفلسفة ، واستعملوا فيها الجدلية ، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية ٠٠ ولم يزالوا كذلك الى زمان أفلاطون فكان أول من شعر بالطرق البرهانية ٠٠ وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية ٠٠ الا أنه انما تميزت له عنده بعضها عن بعض عند الاستعمال وفى المواد على حسب ما يرشد اليها الفراغ والفطر الفائقة من غير أن يشرح لها قوانين كلية الى أن شرح أرسطوطاليس فى كتاب البرهان قوانينه فهو أول من حصلت له هذه الطرق فوضع لها قوانينه كلية ومركبة ترتيبا صناعيا وأتى بها فى المنطق » كتاب فى المنطق ، الخطابة ص ٢٢ ، تحقيق محمد سليم سالم ، ٠٠ الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ م ٠٠

القدماء معابا ٠٠ ويكمل الناقص ومن ثم يكتمل العلم فالبداية من القدماء لاتعنى تبعية ، بل تعنى التراكم الجارى وهو أهم مايميز تاريخ الانسان ٠٠

ويتم التأليف بناء على طلب بيني خالص يتم عن حاجة المجتمع الى مثل هذه الصناعة ٠٠ فالدافع هو الداخل وليس الخارج ، وذلك لأن المحدثين لم يحسنوا كما أحسن القدماء. وهنا يظهر الفارابى كى يجمع بين محاسن السلف والخلف (١) .

---

(١) صناعة الموسيقى المنسوبة الى القدماء ٠٠٠ تأملت فى الكتب التى أدت الينا فى القدماء فى هذا الفن والتى ألفها بعدهم من زمانه قريبا من زماننا ٠٠ فيغنى ذلك من تجديد كتاب فى شىء قد سبق بها اثباته فان الكتب السابقة اذا كانت قد استوفت جميع أجزاء الصناعة على الكمال كتأليف الانسان كتبا ينسبه الى نفسه يثبت فيه ما قد سبقه الى غيره فاستوفاه فضل أو جهل أو شهادة ٠٠ اللهم الا أن يكون ما ألفه الأول غامضا أما فى العبارة المستعملة فيه وأما فى غير ذلك فيشرحه الثانى ويسهله تابعا فيما يقوله ويؤلفه لما نص عليه الأول على أن تكون فضيلة استكمال الصناعة لمن تقدم ٠٠ والثانى فيما تكلفه من فضل الرواية والترجمة وتسهيل ما أغمضه ذلك فوجدت فى جميعها نقصا من تمام أجزاء الصناعة واخلالا فى كثير مما أثبت فيها وجل ما نحمى به منها نحو العلم النظرى فقد استغل فى تبيينه أقاويل غامضة ٠٠ الموسيقى الكبير ص ٣٥ ـ ٣٦ « على أنه يوجد بعيدا عن الظنون أن يكون الناظرون من القدماء فى هذه الصناعة قصروا عنها ولم يبلغوا اتمامها على كثرتهم وبراعتهم وشدة حرصهم على استنباط العلوم واثبارهم لها على ما سواها من الميزات الانسانية وجودة أذهانهم وتداولهم لها على طول الأزمنة وتأمل باحثيهم لما استنبط الماضى منهم وتزييد الخلف على ما أنشأه سلفهم غير أن كتبهم فى كمال هذا الفن اما أن تكون قد بادت أو أن يكون ما نقل منها الى اللسان العربى كتبا ناقصة وعند ذلك رأيت اجابتك الى ما سألت «المصدر السابق ص ٣٦ ـ ٣٧» فهؤلاء فيما قالوه وأثبتوه أشد اقتفاء للحق ممن ينحو من أهل زماننا نحو ما قاله من تقدم من أهل التعاليم ٠٠ وأما

ويصحح الفارابى خطأ القدماء ويصلح الخلل فيهم عن طريق بناء نظرى محكم وخطة عقلية تجعل القدماء يظهرون وكأنهم يتحسسون العلم فى بداياته ٠٠ يخطئون أكثر مما يصيبون (١) ٠٠ يقارن الفارابى بينهم وبين اتجاهاتهم (٢) ٠٠ كما يكشف غلطهم مثل أغلاط فيثاغورس فى علم

---

ما يقوله الحدث ممن ينحو نحو القدماء فى ذلك فأولئك لا لهم ارتياض هؤلاء فى المحسوس منها ولا علم القدماء فهم اذا عددوا شيئا من هذه وأثبتوه فى كتاب فقد يظهر أنهم يثبتون ما لا يعرفون سببه ولا الأمر الذى يوجب أن ما كتبوه كما أثبتوه سوى حسن ظنهم عن سلف من القدماء ٠٠ وقد بينا ما قاله كل واحد منهم فى كتابنا الذى لخصنا فيه آراء غيرنا مما وجدنا له شيئا فى هذه الصناعة مثبتا فى كتاب وبينا فيه مقدرا ما بلغه كل واحد منهم وما قرعنه مما هو فى هذا العلم « المصدر السابق ص ١٣٨ ٠٠ وبالجملة المصير من الأواخر الى الأوائل » المصدر السابق ص ٨٣ ٠

(١) « ولما كان كمال الانسان فى كل صناعة نظرية أن تحصل له فيها أحوال ثلاث ٠٠٠ أولاها استيفاء معرفة أصولها ، والثانية القوة على استنباط ما يلزم عن تلك الأصول من موجودات تلك الصناعة ، والثالثة القوة على تلقى المغالطات الواردة عليه فى ذلك العلم وهى سبار آراء من سواه من الناظرين فيه وتكشف الصواب من سوء أقاويلهم فيها واصلاح الخلل على من اختل رأيه منهم رأينا نجعل ما نؤلفه فى كتابين « الموسيقى الكبير ص ٣٧ » ما تأدى الينا من آراء المشهورين من النظارين فى هذه الصناعة وشرحنا ما غمض من ٠٠ أقاويلهم ومحصنا فيه من رأى واحد واحد فمن عرفنا له رأيا أثبته فى كتاب وبينا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك فى تحصيل ما فى هذا العلم وأصلحنا الخلل على من وقع فى رأيه منهم « الموسيقى الكبير ص ٣٧ ـ ٣٨ » ٠

(٢) « وتبين فوق ما بين النظرتين أعنى نظر آل أرسطقانس ونظر آل فيثاغورس ، وبان لنا غنى نمو النظر فى هذه الصناعة بالحقيقة اى نمو هو ٠٠ الموسيقى الكبير ص ٢٠٤ » وذلك هو البعد الذى كان يظن الأقدمون من القدماء أنه الجمع التام ٠ المصدر السابق ص ٣٤٤ »

الموسيقى (١) ولا مانع أن يستعين الفارابى بأقوال أرسطو فى المنطق لتصحيح أخطاء علم الألحان وذلك لوجود تماثل بين علم المنطق وعلم الموسيقى فكلاهما علم رياضى صورى فى احدى المستويات (٢) ٠٠

## ثامنا : من الحضارة اليونانية الى الحضارة الاسلامية :

وفى شروح الفارابى على كتب المنطق الأرسطية ٠٠ تظهر البيئة الاسلامية سواء فى المصطلحات والألفاظ ، أو فى العلوم المدنية مثل الفقه والكلام أو فى الموضوعات الدينية وعلى رأسها الله ، ذاته ، وصفاته ، وأفعاله ٠٠ مما يدل على أن الشرح لايعنى تفسير المنطق بل يعنى اعادة عرض النظريات العقلية واطلاقها حتى تنطبق على بيئات حضارية

---

(١) وأما ما يقوله كثير من آل فيثاغورس وقوم من الطبيعيين فى أسباب هذه الأشياء فأكثره باطل والحق فيه نزر ٠٠ وقد بينا عن ذلك عندما فحصنا عن آرائهم « الموسيقى الكبير ص ٦٤ » وما يعتقده آل فيثاغورس فى الأفلاك والكواكب أنها تحدث بحركاتها نغما تاليفية فذلك باطل وقد لخص فى العلم الطبيعى أن الذى قالوه غير ممكن وأن السماوات والافلاك والكواكب لا يمكن أن تحدث لها بحركاتها أصوات ٠٠ المصدر السابق ص ٨٩ « وآل فيثاغورس أيضا من بين أهل هذه العامة النظرية لا يعدونه فى الاتفاقات » المصدر السابق ص ١٨٢ ٠

(٢) وهذه الوقوفات هى جزء من الذى يسميه أرسطوطاليس الأخذ بالوجوه وبمعرفة هذه فى قول قوى يمكن تصحيح المواقف والمقاطع فى الألحان وتصحيح نهايات أجزاء اللحن وتصحيح مقادير أجزائها الصغرى « الموسيقى الكبير ص ١٧٦ » ٠٠ ولذلك يقول أرسطوطاليس فى مواضع أن الحس ينتفع به فى مبادىء البراهين وأراد به ما كان على هذه الجهة المصدر السابق ص ٩٦ ٠٠ وهى التى لخصت فى كتاب البرهان من صناعة المنطق المصدر السابق ٨٢ ويشير الفارابى الى الصلة بين الموسيقى والمنطق بالاشارة الى أنالوطيقا الثانية « المصدر السابق ص ٩٠ ـ ٩٣ » ٠

أخرى فمثلا كثيرا مايسمى الفارابى أرسطو ابن نيقوماخوس طبقا للعادة العربية (١) كما يعطى أمثلة دينية لشرح الحروف مثل الذى من أجله «والجهاد هو من أجل الله والله هو الذى من أجله الجهاد والصلاة وأعمـال البر والتمسك بالنواميس التى يشرعها (٢) .. وما سماه اليونان «أون» هو الملة أو خلق الله .. كما يستعمل الفارابى اللهم رب العالمين الرحمن الرحيم ، نبيه وآله ، الاله والالهيون لشرح الأسـماء المقابلة عند اليونان وعندما يذكر الفارابى الله فانه يعظمه ويقول جل جلاله .. (٣)

ولكن الأهم من ذلك ليس هو الألفاظ الاسـلامية وعلى رأسها اسم الجلالة بل صفات الله التى تكمن فى ذهن الفارابى كمعيار للحكم مثل علم الله وارادته وعدله فى الموضوعات المنطقية مثل المتقابلات ، وهو السؤال الآتى : هل يحيط الله بعلم المتقابلين الممكنين ؟ وكيف يصدق أحدهما قبل وقوعه ؟ فان كان بعد الوقوع فهو مثل علمنا وان كان قبله فكيف يعلم الأمور المستقبلة ؟ ويعتمد الفارابى على أرسطو فى الحصول على جواب مقبول فى الملة وغير ضار بعقائد الناس وهـو أن ماعلم صادق أنه سيكون فلايمكن ألا يكون ، ويكون وجـوده ضروريا .. ومن ثم يبدد الفارابى الشكوك حـول العـلم الالهى (٤) ..

---

(١) فقد بينه أبن نيقوماخوس « العبارة ص ٤٨ » .

(٢) الحروف ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

(٣) كتاب ما بعد الطبيعة .

(٤) فاذا كان الأمر كذلك فقد يسأل السائل عن علم الله عز وجل بأحد المتقابلين فى الأمور الممكنة هل هو محيط به فان كان كذلك فكيف حال صدق أحد المتقابلين عنده جل ثناؤه . هل صدقه عنده بحسب علمه به على التحصيل أولا .. فان لم يكن دالا على التحصيل عنده فقد صار فى

التحصيل عنده مثل ما هو عندنا ·· فاذا الله تعالى لا يعلم الأمور المستقبلة الممكنه أى المقابلين يحصل هل الموجب أو السالب ، فتكون تلك مجهولة عند الله تعالى ، فيكون الله تعالى غير عالم بالأشياء قبل كونها وهذا شنيع غير مقبول · والملل كلها واردة بغير ذلك ، ويشبه أن يكون ضارا جدا فى أن يعتقد الناس ذلك ·· فاذا كان كذلك وكان الله تعالى يعلم صدق أحد المتقابلين على التحصيل فليس يلزم عدم التحصيل فيه من نفس طبيعة الأمر ولجهلنا نحن بها سببه طبيعة الأمر بل نقص طبيعتنا نحن · فاذا كان ذلك فصدق أحد المتقابلين هو فى ذاته على التحصيل وان لم نعلم نحن ذلك فيكون على مثال عدم التحصيل عندنا فى الضرورة المجهولة « الحروف ص ٩٨ » ··فاذا أخذنا ذلك عاد الشك الذى ذكره أرسطو طاليس وهو أن ما علم صادقا أنه سيكون فلا يمكن أن لا يكون وجود ما يوجد فى المستقبل متى كان القول عليه قبل ذلك صادقا ضرورى الوجود ، فتعود الأشياء كلها فتكون ضرورية فى أنفسها فتصـــير الأشياء ممكنة بحسب علمنا فقط ·· فترتفع الارادة والروية وسائر تلك الأشياء التى ذكرها أرسطو طاليس ··

ويلزم فى الملل كلها أن لا يكون الانسان مختارا لفعل شىء أصلا ، فيكون ما يلحقه من العقائب فى الدنيا والآخرة لا عن شىء منه كائن بارادته ولا باختيار فيكون الله تعالى الذى هو المثيب والمعاقب غـــير عادل فى فعله ·· وهذه أيضا كلها شنعة ومستنكرة فى الملل كلها وضارة أن يعتقد الناس ذلك جدا جدا ·

وينبغى أن نقول فيها قولا يحل هذه الشكوك من غير أن يلزم الحل شنعة لا بحسب الأمر الموجود ولا بحسب المشهور ولا بحسب الملل ·· فقوم أجابوا فى ذلك أن الله جل ثناؤه يعلم كل موجود بحسب وجوده فيعلم الضرورى ضروريا ، والممكن ممكنا ، ويعلم متقابلات الضرورى على حسب ما هى عليها ، ويعلم متقابلات الممكن بحسب ما هى عليها ولا يزيدون فى الجواب الى أكثر من ذلك · فهذا لعمرى جواب يدفع به سؤل من يقتنع بالحل فاذا نقص قليلا فليس فى هذا والجواب أن الله تعالى لا يعلم صدق أحد المتقابلين على التحصيل ان كان يلزم بحســب وجود الممكن لا يكون صدق أحد المتقابلين فيصدقا على التحصيل فلم يرق المجيب على أن اعتراف بأن الله تعالى لا يعلم الشىء الممكن قبل وقوعه ·· ولكن الجواب الصحيح فيه هو أن يقال ·· الحروف ص ٩٩ » ·

الأرسطى (١) ٠

ويبين الفارابى أهمية المدخل اللغوى للحضارة ويصف كيفية نشأة العلوم الحضارية كلها ابتداء من اللغة ٠٠ فمع الحروف تظهر العلوم وتنشأ المعانى ٠٠ ويشرح الفارابى ألفاظ الظن واليقين والفلسفة والملة والعلم مبينا نشأة العلوم المتعلقة بها من خلال تحديد الألفاظ ، فالظن يتعلق به علوم الجدل والسفسطة والخطابة والشعر ٠٠ واليقين يتعلق به علم البرهان ٠٠ والملة تخرج منها علوم الاقناع والتخييل ، والعلم تصدر عنه علوم الكلام والفقه ٠٠ ويصف الفارابى نشأة العلوم وأيها متقدم وأيها متأخر طبقا لدرجة البرهان ٠٠ فالكلام والفقه يتقدمان الملة لأنهما علوم فى حين أن الملة دين ٠٠ والفقه يتقدم الكلام لأنه أقرب الى العقل والعلم الخالص من الكلام ٠٠ والفلسفة والبرهان يتقدمان الجدل والسفسطة لأنهما يعتمدان على العقل الخالص فى حين أن الجدل والسفسطة الخالصة بالاضافة الى تصور شامل وعام للعالم يشمل الله والعالم والنفس ٠٠

الكلام خطابة الملة لاستعماله أساليب الجدل والاقناع ، والكلام خادم للفلسفة بتوسط الملة (٢) ٠

وتظهر علوم الفقه والكلام من أجل تصحيح خطأ مبطلى

---

(١) فى بيان كيفية القياس وكيفية الاستدلال ص ٢٩٢ ، مؤلفات الفارابى جـ ٢ ٠

(٢) وبين أن صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملة ، والملة متأخرة عن الفلسفة وأن القوة الجدلية و السوفسطائية تتقدمان الفلسفة البرهانية الحروف ص ١٣١ ــ ١٦١ ٠

القياس وهو الخلط بين التمثيل والقياس (١) ٠٠ كما يتحدث الفارابى عن منطق اليقين وفى ذهنه الوحى الاسلامى كنموذج لليقين (٢) ٠٠ كما يتحدث الفارابى عن منطق الفطرة وفى ذهنه المنطق الاسلامى (٣) ٠

٠٠ وينتقل الفارابى من العلم الالهى الى الارادة الالهية وامتناع العالم على الله ٠٠ فالظلم ممكن ولكنه غير ضرورى، ممكن لأن كل شىء ممكن بالنسبة لله وغير ضرورى لأن الله لايظلم (٤) ٠

---

(١) « والتمثيلات قد استصنعها أقوام ، وأبطل العمل بها قوم فى قديم الدهر وفى زماننا وذلك أن الذين يعرفون اليوم بمبطلى القياس من أهل الفقه والكلام انما يبطلون التمثيلات فانهم يسمون باسم القياس التمثيلات ٠٠ العبارة ص ٤١ » ثم الضمائر عندهم أولى باسم القياس من المثيل ، وذلك على عكس ما عليه الأمر عند الجمهور ثم عند المتكلمين » المصدر السابق ص ٤١ » ٠

(٢) ولهذا شرط ابن نيقوماخوس فى البرهان أن يكون اليقين يقينا لا بالوحى ٠ العبارة ص ٥٥ « وانما صار قوم يرفعون الامكان عن الأمور لا بالمعرفة الأولى ولكن بالوضع والشريعة والقول ٠٠ وفطرهم تضطرهم الى أن تكون أعمالهم وأفعالهم تابعة لما فى فطرهم فليس تلتفت لما هو معلوم بالفطرة الى ما يظنه قوم أنه غير ذلك بالشريعة ٠٠٠ الحروف ص ٩٨ » ٠

(٣) « فان كان كذلك فان وجود الممكن بين لنا بالفطرة وهو مع ذلك مشهور عند الجميع ، « الحروف » ص ٨٤ ٠

(٤) فان أفلاطون يرى أنه قد يوجد شىء ما أزلى ولا يزال ، غير أنه ممكن أن لا يكون موجودا وأن يفسد وأنه قد كان ممكنا فيما قبل أن لا يكون قد وجد على مثال ما يقوله أسيدوس ( هزيود ) أن الله تعالى ممكن له أن يظلم ولكنه لم يظلم قط ولا يظلم ولا هو الآن ظالم فان عدم ظلم الله تعالى هو شىء لم يزل غير موجود الا أنه ممكن نقول يوجد أصلا اذا ما يمكن أن يوجد ٠٠ فلذلك هو ضرورى من هذه الجهة وممكن من قبل تلك الجهة الأخرى ٠٠ فمن رأىأنه قد يمكن أن يكون شىء لم يزل ولا يزل غير موجود =

وقد يترك الفارابى أمثلة أرسطو نظراً لأنها مفهومة تفيد فى الشرح والعرض . (١) .. وقد يأتى بأمثلة من بيئته الخاصة من اللغة أو الشعر .. فمثلا فى شرح الخطابة يسقط الفارابى كل الأمثلة اليونانية ويبقى على الطابع النظرى الخالص دون استبدالها بأمثلة عربية من الخطابة والشعر كما فعل ابن رشد فيما بعد فى تلخيص الخطابة .. ولكنه أحيانا أخرى يستبقى الأمثلة من الخطابة لدى جالينوس لأنه يمكن

---

= ويمكن أن يكون موجودا أو شيئا موجودا لم يزل ولا يزال غير أنه ممكن أن لا يوجد يلزمه أن يطلق فى أن الله تعالى يعلم على يقين أن زيدا سيسافر فيسافر زيد ولا يرتفع من ضرورة زيد أن لا يسافر وان كان ذلك غدا لا محالة .. والثواب والعقاب ليس انما يقع على ما يقال ان زيدا لا يمتنع من قبله أو أنه يمتنع من فعله بل على ما فى قدرته أن لا يفعله .. فاذا تقدم علم الله تعالى لا فى أن فعل زيد صار اضطراريا بالاضافة الى الذى عنه لزم الفعل .

فان قال قائل : انما كان لزومه عن صدق القول عليه التقدم اضطراريا فهو أيضا اضطرارى فى نفسه وبالاضافة الى موضوعه .. أتى بما ليس بين فى نفسه أنه كذلك أولا .. الفحص العاجز عن ذلك هو أن ننظر هل يجوز أن يكون شيء ما هو فى طبيعته ممكن أن يوجد وأن لا يوجد فيكون على أحد الأمرين على التحصيل لم يزل ولا يزال .. فان ذلك شيء قد اختلفت آراء المتفلسفين فيه فى القديم .. فقوم رأوا ما لم يزل ولا يزال موجودا لا يجب أن يقال أنه ممكن أن لا يوجد .. وكذلك ما لم يوجد قط ولا يوجد فى المستقبل أصلا ولا يجوز أن يكون ممكنا فيه أن يقال انه ممكن أن يوجد وقوم جوزوا ذلك .. فمن جوز ذلك رأى أن يعلم الله تعالى أحد المتقابلين أنه سيكون على التحصيل فيكون ولا يرتفع امكانه ولا يكون المقابل له الآخر ولا يرتفع امكانه فيكون فى مقابلة الآخر لا وجوده دائم لم يزل ولا يزال وجوده ممكنا .. وهذا الرأى أنفع فى الملل من رأى من يرى ذلك . الحروف ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

(١) واستعملنا المثال الذى جاء به أرسطوطاليس .. العبارة ص ٢١٩ .

تذوقها فى أية آمة ٠٠ مثل حديث الخطيب عن نفسه أو نماذج الأقاويل الخلقية أو الاستشهاد بالسنة المكتوبة فى الخطابة أو الشهادات بانسان على قول آخر أو نماذج التحدى كالمراهنات والمبايعات (١) بل ان الفارابى يصحح آراء أفلاطون ويرد على ماينسب اليه من أقوال تتعارض مع التصور الاسلامى مثل خلود النفس والحساب والعقاب (٢) ٠

---

(١) كمثال حديث الخطيب عن نفسه « كما فعل جالينوس فى أن يفضل نفسه بذكر فضيلة أبيه وبلده وينتقص خصومه بذكر نقائص آبائهم وبلدانهم ٠٠ فانه ذكر فى كتاب « حيلة البرء » حين ناقض تاسلس الطبيب بأن ذكره خساسة صناعة آبيه وكما فعل فى المقالة الأخيرة من كتابه فى آراء بقراط وأفلاطون حيث ناقض مندربريس الذى الذى رد عليه شيئا مما فى كتابه الخطابة ص ٣٢ ـ ٣٧ » ٠

الاستشهاد على الأقاويل الخلقية وقد استعمل هذا جالينوس حين يقول انما يفهم قولى أو يستحسنه ويقبله من كان من الأحداث ذكيا مؤثرا الحق وكان على فطرته لم يستعمل بهوى ولا أفسد ذهنه بالآراء الكاذبة « الخطابة ص ٣٤ ـ ٣٥ ٠٠ الاستشهاد بالسنة المكتوبة فى الخطابة »كما التمس جالينوس أن يبين أن القوة الشهوانية فى الكبد بأن السنة كانت فى بلادهم تجعل عقوبة الزانى نزع كبده « الخطابة ص ٣٦ » ٠

الشهادات بانسان على قول آخر « كما استشهد جالينوس فى كتاب أخلاق النفس أن العقل فى الدماغ بقول الناس فى من استمحقوه أنه لا دماغ له » الخطابة ص ٣٦ ـ ٣٧ ٠٠ التحدى كالمراهنات والمبايعات وقد ذكر جالينوس أنه كان راهن بعشرة آلاف دينار من يريه من جهة التشريح أن مبدأ العصب من القلب الخطابة ص ٣٨ ٠٠ فمع استعمال الأشياء الخارجية فى الخطب ٠٠ وقد ذكر ابن نيقوماخى أن قوما من خطباء الأمم منعوا من أن تستعمل الأشياء الخارجة فى الخطب ، ولم يروا أن يستعمل فى الخطب غير الضمائر والتمثيلات فقط ، وهو يرى أستعمالها « الخطابة ص ٣٩ ـ ٤٠ » ٠

(٢) « أفلاطون الالهى يقول ٠٠ ومن قال ان لهم وعدا معلوما وهو القيامة وأنهم يبعثون يومئذ صادق فى قوله الا أنه غلط فى موضع الجنة الواقع عليها الوزن ٠٠ رسالة لأفلاطون الالهى فى الرد على من قال أن الانسان تلاشى وفنى بعد موته » ٠

وتظهر مادة البيئة العربية الاسلامية فى الموسيقى الكبير بجوار المادة اليونانية سواء فى الصناعات أو فى أصحاب الصنعة وواضعى العلوم (١) • بل ان المادة العربية هى الأساس أما المادة اليونانية فقد انتقلت الى الجزيرة العربية بحكم الجوار •• وبالتالى فانتقال الحضارة اليونانية الى العربية قد تم بعامل جغرافى خالص وليس عن تبعية أو تقليد بل وتظهر بعض المفاهيم الاسلامية غير المباشرة مثل مفهوم الطبيعة ، واللحن الطبيعى ، والتذوق ، وهى كلها مستقاة من الشعر العربى والتى قننها القرآن وهى تختلف عن التذوق الطبيعى عند اليونان سواء عند بطليموس أو ثامسطيوس فما عرفه اليونان بالعلم النظرى عرفه الفارابى بالعلم الذوقى ويعتمد الفارابى على أرسطو فى بيان هذين المستويين من العلم فقد فرق أرسطو بين العلم النظرى بالكليات والتذوق العلمى «العملى» للجزئيات أو كان الفارابى هنا يكشف عن جانب معروف فى المنهج الاسلامى وهو منهج الاستقراء ومنهج

---

(١) يقول الفارابى مثلا « الآلات المشهورة عندنا » الموسيقى الكبير ص ٣٨ صنف منها يعرف بالصنبور الخراسانى ويستعمل ببلاد خراسان وما كان بها وفيما حواليها وفى البلدان التى تتوغل الى شرق خراسان والى شمالها •• وصنف آخر يعرف عند أهل العراق بالصنبور البغدادى ويستعمل ببلاد العراق وفيما قاربها وما توغل منها الى غرب العراق والى جنوبه وكل واحد من هذين الصنفين يخالف الآخر فى خلقته وفى عظمته « المصدر السابق ص ٦٣ » • كما يذكر الفارابى ابن سريج المكى وباعه فى صناعة الموسيقى • المصدر السابق ص ٥٧ ـ ٥٩ « وأول من استخرجها واستنبطها رجل من أهل صفر سمر قند يعرف بخليص بن أحوص » المصدر السابق ص ١١٦ • » اذا كانت مملكة العرب فى هذا الزمان تحيط بجميع أهل المساكن الطبيعية الا بلاد اليونانيين الخلص وبلاد رومية وما حولها ، وهؤلاء يمكن أن يعرف أيضا أحوالهم بالجوار وبكثرة من يخرج من بلاد اليونانيين ورومية الى بلاد مملكة العرب فيؤدى الينا أخبارهم ثم من كتب القدماء من اليونانيين فى الموسيقى النظرية • المصدر السابق ص ١١٠ » •

الذوق ٠٠ ويقارن الفارابى بين التذوق الموسيقى والحسن والقبح فى الشرائع والسنن مما يدل على حضـور التصور الاسلامى للعالم وهو بصدد الموسيقى (١) ٠

ويظهر الجو الاسلامي في الشرح في البداية باسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبالصلاة والسلام على سـيدنا محمد وآله وصحبه آجمعين كما ينتهى الشرح بنفس الحمد والصلاة ٠٠ مما يدل على الجو النفسى والحضارى للشرح ٠٠

(١) يذكر الفارابي الألون الطبيعية للانسان ٠٠ الموسيقى الكبير ص ١٠٧ ٠٠ فانهـم خارجون على المجرى الطبيعى للانسـان خروجـا بينا فى أكثر ما هو للانسان وخاصة من توغل منهم فى الشمال « المصدر السابق ص ١٠٩ » وقد يبين أن آكثر مما ينسب الى البراعة فى هذا العلم من القدماء لم يكونوا مرتاضى الأسماع فى جميع ما هو طبيعى للانسان من النضج والألحان مثل بطليموس التعاليمى فانه ذكر فى كتاب الموسيقى أنه لا يحس بكثير من ملائمات النغم وأنه اذا أراد امتحانها أمر الموسيقى الحاذق المرتاض بامتحانه له ثم ثامسطيوس المشهور بالبراعة فى الفلسفة وهو أحد أجلة أصـحاب أرسـطوطاليس ومن المتبحرين فى المذهب قال نصا هكذا : انى أعلم مما تعاطيت من التعاليم أن النغمة التى تسمى المفروضة موافقة للتى تسمى الوسطى ولا أمر باتفاقها لقلة ارتياضى فى المفروضة موافقة للتى تسمى الوسطى المصدر السـابق ١٠٢ ـ ١٠٣ » خبرنا ثامسـطيوس أنه لا يحس باتفاقهـا وأنه قد علـم بالعلم النظرى اتفاقهما ولم يكن ذلك مما ينقصه فى العلم النظرى » المصـدر السـابق ص ١١٤ ـ ١٠٥ وأيضا فان أرسطوطاليس قد قال فى أنا لوطيقى الثانية ان كثيرا ممن يتعاطى النظر فى الكليات لا يحس بالجزئيات لأن ذلك انما يحتاج فيه الى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات مثال ذلك صاحب الموسيقى النظرى فانه ربما لم يكن عنده معرفة كثيرة مما فى علمه من طريق الحس وان كان قد عرفه فى علمه « المصدر السابق ص ١٠٥ » ومع ذلك فليس سبيل الطبيعة من الألحان سبيل الشرائع والسنن التى ربما حمل الناس عليها أو آكثرهم فى بعض الأزمان فيتبع بعضهم فيها بعضا فتستحسن على سبيل ماتستحسن المألوفة من الأمور، غير أنماهذه سبيله منيستحسن٠

أو مستنتج لا يراعى كيفما اتفقت لكن بأمور يقرن اليها حسنها أو قبحها فتدوم مدة من الزمان « المصدر السابق ص ٨٤ ٠

آن ذلك ليس فقط مجرد عادة أو شعار ، ولكن يدل على أن الشرح يتم باسم البيئة الأصلية . وسواء كانت هذه الفواتح والخواتيم من املاء الفارابى أو من وضع النساخ فان ذلك لايؤثر فى الجو الاسلامى العام الذى يتم فيه الشرح (١) .

---

(١) يبدأ كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق بعبارة باسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب العالمين والسلام على نبينا وآله ص ٤١ . وتبدأ رسالة أبى نصر الفارابى فى السياسة بعبارة .. باسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله ص ١٨ « بسم الله الحمن الرحيم » رسالة فى الرد على يحيى النحوى مؤلفات الفارابى ج ٢ ص ١٣٩ « بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين كتاب ما اشترك فى الفصعنه جالينوس وأرسطوطاليس من أمور أعضاء الانسان .. المصدر السابق ص ١٤٠ - ١٤١ « بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم « كتاب التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس المصدر السابق ص ١٤٠ - ١٤١ » بسم الله الرحمن الرحيم » بيان فى كيفية القياس وكيفية الاستدلال المصدر السابق ص ١٩١ .. مقالة فى قوانين صناعة الشعراء ص ١٩٤ ينتهى كتاب « فلسفة أرسطو طاليس بعبارة » والحمد لله وحده والصلاة على النبى محمد وآله فلسفة أرسطو طاليس ص ١٣٣ وينتهى كتاب تجريد الدعاوى القلبية بعبارة والحمد لله كما هو أهله ومستحقه النهاية ص

يعوذ بالله من عذاب الآخرة شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ص

وله الحمد على ما هدانا الى سبيله وأولانا من فضله وخيره نصوص الحكم ص ١٧٦

« تمت التعليقات بعناية فاطر السماوات « والتعليقات ص » والحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين والصلاة على رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين » رسالة فى السياسة ص ٣٤ .

« والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا ورسوله محمد النبى وعلى آله الطاهرين وسلامه والله تعالى حسبنا ونعم الوكيل الحروف ص ٢٢٣ » والحمد لله رب العالمين وحده الملك الحق رب كل شيء وصلواته على سيدنا محمد وآله .. الرد على يحيى النحوى ص ١١٥ .

« تم بحمد الله والصلاة على رسوله وآله » كتاب الأخلاق ، جوا مع السير المرضية فى اقتناه الفضائل الأنسية « مؤلفات الفارابى ج ٢

## تاسعا : ــ من شروح أرسطو الى مؤلفات الفارابى :

فى تحصيل «السعادة» يتحدث الفارابى أولا عن تصوره للموضوع ثم يقوم بجدل تاريخي للموضوع كما تصوره الحكيمان أرسطو وأفلاطون « تحصيل السعادة » فى حقيقة الأمر هو الجزء الأول من مؤلف كامل يحتوى على ثلاثة أجزاء ‥ الثانى فى فلسفة أفلاطون ‥ والثالث عن فلسفة أرسطوطاليس (١) ‥ فالفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الاسلامية وليست سابقة عليها ،وهى نتيجة عنها وليست مصدرا لها ‥ فالموضوع يسبق تاريخه ، والمفكر يأتى قبل السابقين عليه ‥ هم الذين يشرحوه ولا يشرحهم ‥ لم يقصد الفارابى من الجزئين التاليين لتحصيل السعادة شرح أرسطو وأفلاطون ، بل عرض لآراء القدماء ‥ وذكر لمراتبهم ‥ وان كان أرسطو يقوم بذلك أيضا الا أنه يعكس الترتيب فيذكر أولا آراء السابقين ثم يذكر رأيه بعد ذلك ‥ وهذا طبيعى لأن أرسطو جزء من الحضارة اليونانية وداخل فى جدل التاريخ فى حين أن الفارابى خارج عنها وواصف لجدل التاريخ المستقل عنه ‥ ولم يسع الفارابى لذكر آراء أرسطو وأفلاطون لأنه منصب على الحضارة اليونانية ومتجه بوعيه نحوها ، بل لأن الفلسفة اليونانية بعد ترجمتها أصبحت جزءا من الثقافة العامة وأصبحت ألفاظها جزءا من لغة العصر ،

---

ص ٢٣٨ ــ ٢٣٩ » والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم المصدر السابق ص ٢٤٠ ــ ٢٤١ .

(١) سماه صاعد كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس وسماه ابن رشد الفلسفتين وسماه ابن أبى أصيبعة ‥ كتاب الفلسفتين لأفلاطون وأرسطوطاليس وسماه القفطى « كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس ‥ الجزء الأول ‥ تحصيل السعادة حيدر آباد ٣٤٥ هـ الجزء الثانى نشرة روزفتال لندن ١٩٤٣ » .

فالاستشهاد بالحكيمين وضرب المثل بهم ممكن كما نفعل نحن في أيامنا هذه بالاستشهاد بمفكرى الغرب على اختلاف اتجاهاتهم (١) •• ويكرر الفارابى نفس الشيء في رسالة في السياسة عندما يعرض لنظرتين أولا ثم يذكر أقوال القدماء ومنهم أفلاطون (٢) •

وكان الفارابى حريصا على اظهار الجانب الانسانى فى فلسفة أرسطو الحاقا بأفلاطون ،فأرسطو أيضا بحث فى «سعادة الانسان» وكماله كما فعل أفلاطون (٣) ومن السهل فعل ذلك خاصا ، وأن الاسلام يعطى الفارابى نظرة انسانية للعالم ، تجعل الانسان يهدف نحو غاية وتحقيق رسالة •• فالأخلاق

---

(١) والفلسفة التى هذه صفتها انما تأدت الينا من اليونانين عن أفلاطن وعن أرسطوطاليس وليس من واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن يعطينا مع ذلك الطريق اليها ، والطريق الى انشائها متى أختلت أو بادت •• ونحن نبتدىء أولا بذكر فلسفة أفلاطن ومراتب فلسفته ونبتدى عن أول أجزاء فلسفة أفلاطن ثم نرتب شيئا فشيئا من فلسفته حتى نأتى على آخرها •• ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطانا أرسطو طاليس فنبتدى من أول أجزاء فلسفته ••• فتبين من ذلك أن غرضها بما أعطياه غرض واحد وأنهما انما التمسا فلسفة واحدة بعينها فلسفة أفلاطن وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها الى آخرها •••• « تحصيل السعادة » ••

(٢) « ونحن الآن ذاكرون من أقاويل القدماء وأهل الفضل صدرا يكون خاتمة لقولنا هذا فان للحكايات والنوادر والأمثال فى مثل هذا الفن غناء عظيم فنقول قال أفلاطون ••• « رسالة فى السياسة ص ٣٤ » •

(٣) أرسطو طاليس يرى كمال الانسان ما يراه أفلاطون وأكثر ، غير أنه لما لم يكن ذلك بينا من قبل نفسه ولا كان مما يسهل بيانه ببرهان يحصل فيه يقين رأى أن يبتدىء مما قبل الوضع الذى ابتدا فيه افلاطون ورأى أن المطلوبات الأول عند الجميع والتى يراها الجميع خيرات متشوقة بالطبع منذ أول الأمر •• أربعة : سلامة الأبدان ، سلامة الحواس ، سلامة القدرة على تميز الأشياء ، سلامة القوة على السعى فيما يكون به سلامة هذه « فلسفة أرسطو طاليس ص ٥٩ » ••

الغائية التي يوحد من خلالها الفارابي أرسطو وأفلاطون تأتيه من تصوره الاسلامي للعالم ٠٠ وتأكيد الفارابي نوع من المعارف الضرورية بالفطرة اللازمة للسلوك الخلقي هو أيضا تأكيد اسلامي خالص لما كان الاسلام دين الفطرة ٠ ان تحويل الفارابي الأخلاق الأرسطية الى أخلاق اشراقية صوفية ذوقية هو ادخال لأرسطو في تصور الفارابي الخاص حتى تكتمل أخلاق الطبيعة في أخلاق الروح ٠٠ ويسمى الفارابي العلم الالهي عند أرسطو العالم الارادى ويحول الالهيات الى أخلاقيات وبالتالي تصبح العلوم لديه ثلاث ٠٠ علم المنطق ، والعلم الطبيعي ، والعلم الارادى ، وذلك تأكيد على الأساس الخلقي للتوحيد (١) وتستمر هذه النظرة الاشراقية في المعرفة في شروح الفارابي على أعمال أرسطو أو أعمال تلاميذه واعتبار الرياضة والمجاهدة شرط المعرفة القلبية (٢) ٠

وفي كتاب « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة يحدد الفارابي الفلسفة بأنها الفلسفة التي أخذت عن أرسطو

---

(١) فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٢ ٠

(٢) أن شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير اليه كل طائر وسرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر ٠ شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ، ينبغي لمن يتكلم بعلم الحكمة أن يكون شابا فارغ القلب غير ملتفت الى الدنيا صحيح المزاج محبا للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئا من أسباب الدنيا ويكون صدوقا لا يتكلم بغير الصدق وأن يكون محبا للانصاف ٠٠ بالطبع لا بالتكلف ، ويكون أمينا متدينا عاملا بالأعمال البدنية والوظائف الشرعية غير مخل بواجب منها فمن أخل بواجب من الواجبات التي أمر نبي من أنبياء الله تعالى بها ثم ورد على الحكمة فهو أهل لأن يهجر ويترك ولا يستنكف عن التعليم فان سقراط كان كثيرا ما يستفيد من تلامذته وأفلاطون كذلك وأرسطو طاليس كذلك ٠٠ فان العلم كنز مدفون يفوز به من سهل الله طريقه ٠

أى أنه يحول تاريخ الفلسفة الى فلسفة عامة والتاريخ الى عقل .. فالمادة يونانية ولكن بناءها النظرى اسلامى ... ففى تحديد الفارابى لأسماء الفرق الفلسفية طبقا لاسم الرجل المعلم للفلسفة ( الفيثاغورية ) أو لاسم البلد (القورينائية) أو لاسم الموضع (الرواقية) أو للتدبير الذى كان يتدبر (الكلبية) أو للآراء فى الفلسفة (المانعة) أو للآراء فى الغاية من الفلسفة (اللذة) أو للأفعال التى تظهر بتعلم الفلسفة (المشاؤون) .. فان الفارابى انما يتبع طريق المتكلمين ، وتسمية الفرق أشعرية أو سنة وشيعة ومعتزلة وخوارج ومرجئة .. الخ .. وحين يتحدث الفارابى عن الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فانه يجعلها معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله . أما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان (١) ..

وفى كتاب الفارابى «مقالة فى معانى العقل» يدخل الفارابى مادة من البيئة الاسلامية بالاضافة الى المادة اليونانية مما يدل على أن الفارابى لايبحث عن مصدر المادة بقدر مايبحث عن المادة ذاتها بصرف النظر عن مصدرها ، وأن مصدر المادة قد يكون خارجيا يونانيا وقد يكون داخليا اسلاميا ، بل ان المادة الاسلامية تأتى قبل المادة اليونانية . يذكر الفارابى ستة معان للعقل : الأول الذى يقوله الجمهور فى الانسان أنه عاقل ويعنى به النقل .. وربما امتنعوا عن ذلك لأن

---

(١) فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص (٦٢)
(٢) مقالة فى معانى العقل .. المجموع .

العاقل فى حاجة الى دين والدين عندهم هو الفضيلة ، فالعاقل هو الفاضل المستنبط للخير ٠٠ أما الذى يستعمل العقل فى استنباط الشر فانه يكون ماكرا أو داهية ٠٠ وهو أيضا ماكان يعنيه أرسطو ٠٠ فالعقل هو العقل العملى الأخلاقى الدينى المتفق مع المعنى العادى عند الجمهور والذى أشار اليه أرسطو ٠ فالبيئتان اليونانية والاسلامية هنا متحدتان فى هذا المعنى ٠٠ والثانى هو العقل الذى يريده المتكلمون فيقولون هـذا يوجبه أو ينفيه العقل ويعنون به المشهور عند الجميع ، هو معنى مستمد من البيئة ٠٠٠ الاسلامية الخالصة ٠٠٠ والثالث هو العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان أى العقل المنطقى البرهانى وهو قوة النفس التى يحصل بها الانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة لا عن قياس ولا عن فكر بل بالقطع والطبع ٠٠ وهو العقل البديهى الذى يقره الاسلام كنور للفطرة ٠٠ والرابع هو العقل الذى يذكره أرسطو فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، وهو العقل التجـريبى وهو جزء من النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء بعد طول تجربة ،وهو أيضاالعقل العملى الذى ظنه المتكلمون أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان ٠

يصحح الفارابى خطـأ المتكلمين ويفصـل بين العقـل العملى والعقل النظرى من جراء خلط المتكلمين بينهما وردهم العقل النظرى الى العقل العملى ٠٠ والخامس هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس وهو على أربعـة أنواع عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ٠٠ وعقل مستفاد ، وعقل فعال ٠٠ ولا يرى الفارابى أى مانع من قبول هذا العقل وقسمته لأن العقل طبيعى فى الانسان ونورا أودعه الله فيه ٠٠ ثم يظهر هذا النور بالتعليم ويستفيد العلم ٠٠ أما العقـل الفعـال

فهو مايقال فى الحضارة الاسلامية وخاصةفى الجانب الاشراقى فيها ، اللوح المحفوظ الذى وضع الله فيهكل المعارف والعلوم والذى منه ينهل الأنبياء ‥ والسادس هو العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب مابعد الطبيعة ، وهو أيضا العقل المفارق الذى وصفه المسلمون على أنه الملا أو حتى الاله (١) ٠

وعندما يحدد الفارابى العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة فانه يذكر أربعة آراء ‥ الهندسة عند أفلاطون، والأخلاق عند ثاوفرسطس مستشهدا بقول أفلاطون وأبو قراط فى صحة الأبدان ، وعلم الطبائع عند بواتيس من صيدا ، وأخيرا المنطق عندأندرونيقوس تلميذ أرسطو ‥ ويضيف الفارابى «وليس ينبغى أن يزول واحد من هذه الآراء مما يدل على النظرة التكاملية الاسلامية بين العقل والطبيعة والأخلاق (٢) » ‥

وفى تحديد الفارابى لمعرفة السبيل التى يسلكها من أراد الفلسفة أن يركز على القصد الى الأعمال وبلوغ الغاية ‥ القصد يكون بالعلم وتمام العلم بالعمل ‥ وبلوغ غاية العلم لايكون الا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب الى فهمنا ... وبلوغ الغاية فى العمل يكون باصلاح الانسان نفسه ثم اصلاح غيره (٣) ٠

---

(١) فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ٠

(٢) المصدر السابق ٠

(٣) وأما قياس أرسطو فينبغى أن لا تكون محبته له فى حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق والا يكون له مبغضا فيدعوه ذلك الى تكذيبه ‥ وأما قياس المعلم فينبغى أن لا يظهر تسلطا شديدا فان التسلط الشديد يدعو المتعلم الى بغضه لمعلمه وما يأخذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعوه الى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص (٦٣) ٠
=

•• بل ان الفارابى فسر منطق آرسطو تفسيرا أخلاقيا ويؤسس القياس على تهذيب النفس فى وصفه للحالة التى يجب أن يكون عليها من يوجد عنده الفلسفة •• فالمنطق تربية تحتاج الى شدة الحرص والدوام وقلة التشاغل بغير العلم ••• واذا كان علاج الأبدان يزيد العمر كما يقول بقراط •• فالأولى علاج النفس •• ومن الأشياء التى يحتاج اليها من أراد تعلم كتب أرسطو ـ التى يحصيها الفارابى ـ المنفعة فى علمه •• فالعلم له غاية عملية وليس مجرد علم نظرى ••

وفى «التنبيه على سبيل السعادة» لايذكر الفارابى أرسطو وأفلاطون على الاطلاق مع أن السعادة موضوعهما ، بل يعتمد الفارابى على الحسن والقبح العقليين ، وهى النظرة الاسلامية الخالصة ، فاذا ما أزمع الفارابى على كتابة عمل آخر يتعرض فيه لكتابات القدماء فان العمل يأتى فى النهاية بعد العرض النظرى الاسلامى الأول كنماذج من دراسة الأوائل سواء فى الترتيب والبناء •• أو فى الألفاظ والعبارات (١) ••

ويعرض الفارابى فى رسالة فى اثبات المفارقات

---

= وفى السياسات المدنية يتحدث الفارابى عن الملائكة كجواهر مقارنة ، ويصف الحكماء بأنهم المؤمنون مما يدل على تطبيق النظريات العقلية الخالصة على الموضوعات الاسلامية وايجاد التقابل الحضارى بين الموضوعات ••

(١) ومن سلك غير هذا المسلك فقد أغفل أو أهمل الترتيب للصناعى ونحن اذا كان قصدنا أن نلزم فيه الترتيب الذى يوجبه الصناعة فقد ينبغى أن نفتتح كتابا من كتب الأوائل به يسهل الشروع فى هذه الصناعة بتعديد أصناف الألفاظ الدالة فيجب أن نبدأ به ونجعله تاليا لهذا الكتاب التنمية على سبيل السعادة ص

لموضوعات الموجود والعقول والقوى السماوية والنفوس دون أية اشارة الى أرسطو وأفلاطون ويعتمد على البراهين العقلية الخالصة ·· وكذلك فى «التعليقات» ·· يتحدث عن الحكماء بوجه عام دون اشارة الى انتماءاتهم الحضارية ويشير الى القدماء فى مقابل المحدثين وتظهر عملية التراكم الحضارى التى تصل ذروتها عند الفارابى ··

وفى آراء أهل المدينة الفاضلة ، وهو عمل الفارابى الذى بدأه فى بغداد وأنهاه فى دمشق ليست به اشارة واحدة الى أفلاطون أو أرسطو أو اليونانيين بوجه عام ـ وموضوعاته الأربعة عن الله والعالم والنفس والمجتمع موضوعات اسلامية ·· فما نفى اليونانيون عن الله الشرك والتعدد والحد ولا جعلوا وحدته عن ذاته ، ولا حصنوه بأنه عالم حكيم أو بأنه حق وحى وحياة ولا تحدثوا عن عظمته وجلاله ولا عرفوا الوحى والرؤية ··

وكثير من مؤلفات الفارابى تنتهى بنظرة دينية للعالم كما انتهى الجمع بين رأيى الحكيمين «بالأخرويات» البعث والحساب والعقاب ·· «فى تجريد الدعاوى القلبية» تنتهى بنظرة دينية للعالم وتعرض نظرية الاتصال والحصول على السعادة وتنتهى باعلان قواعد الايمان Credo عن المعجزات والأنبياء والشرائع ·· فاذا كان العمل منتحلا فانه يدل على رغبة البيئة الاسلامية فى اكمال ماتركه أرسطو ناقصا أو اظهار ماتركه أرسطو خافيا أو ابراز ماتركه أرسطو هامشيا ·· وقد قام الفارابى بنفس الشىء مع تلميذ أرسطو زينون الكبير اليونانى فى شرح رسالته وكيف جعل موضوعاتها بناء اسلاميا محكما وهى : الدلالة على وجود المبدأ الأول ، الكلام فى صفاته ، الكلام فى النبوة ، الشرع ، المعاد ·· ولا تهم

أيضا قضية الانتحال لأن المهم هو التعبير بأى وسيلة ما ، عن التصور الاسلامى الجديد للعالم ٠٠ وقد قام النصارى بشرح الرسالة أيضا لنفس الهدف اذ أن الشرح وظيفة حضارية فى كل بيئة ثقافية متدينة ٠ ليس السؤال اذن هل قال زينون بالنبوةوالشرائع ، وبالترغيبوالترهيب ،وبالثواب والعقاب وبالعلم اللدنى وبالصلاة والزكاة ٠ ولكن السؤال هو اكمال زينون بما نقص عنه من آجل التعبير عن تصور كلى وآشمل وهو التصور الاسلامى (١) ٠

وفى المؤلفات التى يكتبها الفارابى والتى لايبدو منها شرح أرسطو على جهة التعليق أو التلخيص فانه يشير الى أرسطو أيضا باعتباره فيلسوف العصر ـ وباعتبار انتساب الشارح لأهم تيار فيه وهو التيار العقلانى ٠٠ فالشرح اختيار لمذهب وتبينه والدفاع عنه وبالتالى فهو تأليف غير مباشر ٠٠ وتظهر الموضوعات الاسلامية فى هذا النوع من التأليف بجوار آرسطو وكلاهما داخل الفارابى ، فيلسوف الحضارة الذى يجمع بين البيئتين ٠

---

(١) وأن المعجزات حتى ممكنة الوجود فى الأنبياء ، وأن الدعاء حق واجب ويستنفع به وأن الرؤيا والمنامات حق وأن ما يوصف به الأنبياء عن احاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق وأن اخبارهم بالمغيبات حق وأن العبارة واجبة وأن ما يأتى به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهى حق واجب وأن الكمال التام للانسان انما هو بالعلم والعمل معا ، وأن الدرجة الرفيعة والسعادة العظمى انما هى معدة لألى الحكمة الحقيقية ، والحمد لله كما هو أهله ويستحقه ٠ (تجريد الدعاوى القلبية) ٠

قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى : رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطوطاليس وللشيخ اليونانى رسائل قد شرحها النصارى شرحا تركوا بعضها وزادوا فيها فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح نص ٠٠ فأول هذه رسالة لزينون الكبير اليونانى شرح رسالة زينون اليونانى ٠

.. وتظهر المادة الاسلامية فى النهاية .. كما هو الحال فى احصاء العلوم كختام للعمل الفلسفى ودليل عليه وطابع له .. اذ يتحدث الفارابى عن العلم الالهى ويصف الموجود الأول وصفاته وأفعاله .. فتبطل نظرية المحرك الأول، وتظهر العناية الالهية وتبطل نظرية قدم العالم ويظهر الخلق. كل ذلك بداية بالاستشهاد بأرسطو ونهاية بالتصور الاسلامى للعالم، فأرسطو هو البداية، والاسلام هو نقطة البدء التاريخية، والاسلام هو التصور الفلسفى العام .. أرسطو هو حضارة العصر، والاسلام هو فلسفة الحضارة الشاملة(١)..

وفى فصوص الحكم يتحدث الفارابى عن واحد وستين مسألة ليس من بينها اشارة واحدة الى أرسطو أو أفلاطون،

---

(١) « ويبين أن سائر الموجودات متأخرة عنه فى الوجود وأنه ( الموجود الأول الذى أفاد كل واحد سواه الوجود وأنه هو الواحد الأول الذى أفاد كل شيء سواه الوحدة وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواه الحقيقة ) وعلى أى جهة أفاد ذلك وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه بل هو أحق باسم الواحد ومعناه، وباسم الموجود ومعناه ( وباسم الحق ومعناه ) .. من كل شيء يقال فيه انه واحد أوموجود أو حق سواه ثم يبين أن هذا الذى هو بهذه الصفات هو الذي ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه ثم يمضى بعد ذلك فى باقى ما يوصف به لله الى أن يستوفيها كلها » احصاء العلوم ص ١٠٠.

« ثم يمضى فى احصاء باقى أفعاله عز وجل فى الموجودات الى أن يستوفيها كلها ويبين أنه لا جور فى شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تاليف .. وبالجملة لا نقص فى شيء منها ولا شر أصلا ص ١٠١ » .. ثم يشرع بعد ذلك فى ابطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله ما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم واليقين الذى لا يمكن أن يداخل الانسان فيه ارتياب، ولا يخالجه فيه شك، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا ص ١٠٢

وكلها أيضا موضوعات فى المنطق والطبيعيات والالهيات تحدث فيها أرسطو وله فيها آراء ونظريات .. ثم تظهر الموضوعات الاسلامية داخل نظرية الفيض مثل الفص السادس عشر عن الأحدية والربوبية والعرش والكرسى والسماوات .. فى جو صوفى رمزى خالص وكأن الفارابى قد أصبح ابن الفارض أو ابن عربى (١) .

وتظهر موضوعات اسلامية أخرى كالنبوة والمعجزات واللوح المحفوظ والملائكة الرسل ، والملائكة والروح القدسية ، والوحى ، والعلم ، واللوح ، والكتابة والقضاء (٢) ..

كما يتحدث الفارابى عن الثواب والعقاب والجنة والنار والطاعة والمعصية .. ثم تظهر المصطلحات الاسلامية والعبارات القرآنية فيتحدث الفارابى عن الحق تعالى وليس

---

«(١) لحظات الأحدية نفسها فكانت قدرة فلحظت القدرة فيلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الأمر يأتونه كل فردا .. فصوص الحكم ص ١٣٦ - ١٣٨ .

(٢) لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحانى واللوح ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما فى الأمر من معانى ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح .. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسير الى الملائكة التى فى السماوات ثم يفيض الى الملائكة التى فى الأرضين ثم يحصل المقدر فى الوجود .. فصوص الحكم ص ١٦٤

فقط عن واجب الوجود ·· ويستعمل الفارابى عبارات قرآنية مثل فانظر الى الحق ، فانك لاتحب الآفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لايبقى الا وجهه·· ومثل النفس المطمئنة برية قدسية أو قالت لها أف ·· ويستعمل عبارات أخرى مرسلة وردت فى الحديث النبوى مثل ·· فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ·· فاتخذ لك عند الحق عهدا ، الى أن تأتيه فردا (١) ·

·· ثم تظهر الآيات القرآنية نصا مستشهدا بها على أن أمارات الصنعة تؤدى الى الصانع ، ومنهيا بها عمله كله (٢) ولا ينسى الفارابى التاريخ الاسلامى فيضرب المثل بأبى بكر وعمر على التقدم بالرتبة والشرف وبارادة الله على استحقاق الوجود (٣) ·

وفى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم» يتضح موقف الفارابى الفلسفى العام وهو التقييم والحكم طبقا لمعيار التبعية أو التقليد (٤) ··

---

(١) فصوص الحكم ص ١٤٠ ــ ١٤١ ·

(٢) « سنريهم آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ، وكل شىء هالك الا وجهه » المصدر السابق ص ١٣٩ ــ ١٧٦ ·

(٢) المصدر السابق ص ١٧١ ــ ١٧٢ ·

(٤) اتفق لى لقاء أبى نصر محمد بن محمد الفارابى الطرخانى فشكوت اليه حالى تلك وعرفته صدق رغبتى فى الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح وسألته أن يكشف لى مما يصح من ذلك ، ويبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الأولين وأجانبى الى ما التمسته ، وجعل يقف على أصل أصل وقانون قانون مما به يوصل الى كنهه وحقيقته ويحاربنى وأحاربه ، ويراجعنى وأراجعه فى ذلك الباب ··
« النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ٨٨ ــ ٨٩ » ·

.. بعد حيرة أبى اسحق ابراهيم بن عبد الله البغدادى فى علم النجوم ومعرفة الخطأ من الصواب .. وعدم ايفاء كتب القدماء بالغرض يتحدث الفارابى عن ثلاثين موضوعا ليس بها اشارة واحدة لليونان ، أفلاطون أو أرسطو وكلها موضوعات مثل العلم والصناعات والتشابه والأسباب والتجارب والممكن والمستحيل والأسماء والأجرام والكواكب ووجود الأشياء فى العالم عن سبب أو اتفاق ، كلها تحدث عنها أرسطو دون أن يذكره الفارابى .. ويصدر الفارابى أحكاما مثل : العلم الالهى أفضل العلوم وهى نظرة اسلامية خالصة وينتهى الى أن هذا العالم علم النجوم ، كله ظن وحسبان واستحسان ومعرفة ، والاشتغال به اما لتفكر وولوع واما لنكت وتشوق وتعيش به ، واما لحزم مفرط وعمل بما قيل أن كل مقول محذور منه » وهو رأى اسلامى مستنير لايحرم ولا يحلل ولكنه يجعله مندوب للعلم به ولما قد يأتى منه من فائدة .

وفى المسائل الفلسفية والأجوبة عليها ، أو كما تسمى أحيانا «المسائل المتفرقة يذكر الفارابى اثنين وأربعين مسألة لم يذكر أرسطو فيها الا مرة واحدة فى المسألة الثانية والثلاثين فى حدة النفس » (١) وكلها فى المنطق والطبيعيات والالهيات ولأرسطو فيها باع طويل .. ويذكر الفارابى أحيانا اسم كتب أرسطو دون شخصه كما يفعل فى ذكر قاطيغورياس فى تحديد مقولة أن يفعل وأن ينفعل .. كما يذكر أيضا كتاب القياس لتحديد الموضوع والمحمول ، وأيساغوجى فى تحديد الجوهر والغرض (٢) . ثم يعتمد

---

(١) المسائل الفلسفية والأجوبة عليها ص ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٤ ، ص ١٠١ ، ص ١١٠ .

الفارابى على العقل الخالص والعلم فى تحـديد موضـوعاته الفلسفية مستقلا عن آرسطو واليونان ٠٠ ثم تظهر البيئـة الاسلامية والأمثلة الاسلامية مثل قوله عن الله سبحانه أنه لا ثابت مثلا للاسم عندما يرفع الشيء عن أمر موجود وان لم يكن من شأن الشيء أن يوجـد فيه أصـلا لا فى كله ولا فى بعضه (١) ثم تظهر الآيات القرآنية فى النهاية يستشهد بها الفارابى فى معنى الجن ثم تأويل هذه الآيات بما يتفق مـع العقل والعلم (٢) ٠٠

وفى عيون المسائل «يتحدث الفارابى بنفسه عن حوالى اثنين وعشرين موضوعا تضم كل أقسـام الحكمـة من منطق وطبيعيات والهيات دون اشارة مرة واحدة الى أرسـطو مما يدل على أن الفارابى قادر على التجريد التام بصرف النظر عن البدايات التاريخية والفلسفات الحضارية ٠٠٠

ويشير الفارابى مرة واحدة الى أفلاطون رافضا نظريته فى خلود النفس قبل البدن فى آخر الموضوع الثانى والعشرين فالشرح هنا رفض وليس قبول ٠٠ كمـا يرفض الفـارابى نظرية تناسخ الأرواح التى تجيز انتقال النفس من بدن الى آخر ولا يشير الى أفلاطون أو الى المصادر التى استقى أفلاطون نظريته منها ٠٠

ثم يقول الفارابى بخلود الروح معلنا تصوره للعـالم

---

(١) المصدر السابق ص ١١٢ ٠

(٢) « استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا » ٠ وأيضا « رب أنظرنى الى يوم يبعثون ، قال انك من المنظرين » ٠٠ المصدر السابق ص ٩٠ ـ ٩١ ٠

بصرف النظر عن المعلم الأول (١) · «ويقول أيضا بالعناية الالهية بصرف النظر عن حركة العـالم نحـو الله وعشـقه له (٢) ثم تظهر العقائد الاسلامية فى آخر العمل مثل الخلود والحساب والعقاب والعناية بصرف النظر عن أرسطو والفكر اليوناني للاعلان عن التصور الاسلامي للعالم ·

ويخصص الفارابى بعض أعماله للموضوعات الدينيـة من أولها الى آخرها كما هو الحال فى «كتاب الملة» فيشبه الملة الفاضلة بالفلسفة ويوحد بين أشرف شيء فى الحضارة الجديدة وهـو الدين وأشرف شيء فى الحضـارة القـديمة وهى الفلسفة كما يتحدث عن الله كنموذج للتـأسى ، وفى الشيء الذى ينبغى أن يوضع لها (٣) ·· كما أنه يذكر دعاء عظيما،

---

(١) وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوته للنفوس وهى أمور لها مستحقة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحة البدن ففى تلك الجهة يأتى مرض بدنه « عيون المسائل » ·

(٢) والتوفيق فى الأمور بيد الله تعـالى وكل ميسر لما خلق له ·· وعناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصـلة بكل واحـد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور أيضا بقدره وقضائه لأن الشرور على التبع للأشياء التى لابد لها من الشر ، والشرور واصلة الى الكائنات الفاسـدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذى يصل الى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لابد منه كان الشر حينئذ أكثر والسلام · عيون المسائل ص ٧٥

(٣) يقول الفارابى فى آخر الكتاب « فانه يكفى الانسان من الرحمة أن لا يظلم ومن السخاوة أن يولى ، ومن الحياة أن لا يحلم ·· وجماع هذه الفضائل ما يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ·· أرد للناس من نفسك ما تريد لهم ملك » كتاب الأخلاق جوامع السير المرضية فى اختفاء الفضائل الانسية ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ مؤلفات الفارابى ص ٢ ·

ويستفتح باسم الله الرحمن الرحيم ٠٠ اللهم (١) ثم يحكى الفارابى عن بعض القصص معتمدا على القرآن (٢) ٠٠

كما يتحدث عن أولى العزم من الرسل وعن خلق آدم وعن الجن والحب معتمدا على الشواهد النقلية (٣) أى أن الفارابى يمكنه دراسة موضوعات بيئته الخاصة باستقلال تام عن البيئة اليونانية ٠٠ كما يبدو الفارابى وكأنه أحد كبار الصوفية وكاتبى السيرة النبوية مما يدل على أنه أيضا مؤلف داخلى بيئى بالرغم من اطلاعه على ثقافات العصر (٤) ٠

(١) كتاب الملة ونصوص أخرى ص ٤٦ ٠

(٢) المصدر السابق ص ٦٥ ، ٧٩ ٠

(٣) « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد أتيناك من لدنا ذكرا » ، « لقد كان عبرة لأولى الألباب » « تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تصلها أنت » ، « وأسبغ عليكم نعما ظاهرة وباطنة ، « أولو العزم من الرسل» المصدر السابق ص ٧١ ــ ٧٢ ٠

(٤) أن الله تعالى خلق آدم على صورته ، « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وجعلناه نطفة فى قرار مكين » ص ٩٨ ، « الرتلك آيات الكتاب المبين « انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » المصدر السابق ص ٩٨ ــ ١٠٢ ٠

الفصل الرابع

# الفارابى والتوفيق

سعيد زايد

## دراسة لكتابه الجمع بين رايي الحكيمين

### أولا ــ حياة الفارابى ومؤلفاته :

١ ــ اختلف المؤرخون فى نسب الفارابى ، فقال ابن أبى أصيبعة فى «عيون الأنباء» ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وقال ابن خلكان فى «وفيات الأعيان» ان اسـمه أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ . وقال القفطى فى «أخبار الحكماء» ان اسمه أبو نصر محمد ابن طرخان . ووافقه على ذلك البيهقى . وقال ابن النديم فى «الفهرست» ان اسـمه هـو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان . وقال القاضى صاعد بن أحمد الأندلسى فى «طبقات الأمم» ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن نصر ، وقال فى مكان آخر من نفس الكتاب انه أبو نصر محمد نصر .

يتضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه ، وان كانوا قد اختلفوا فى ذكر نسبه واسم أبيه ، فقالوا جميعهم ان اسمه «محمد» .

وقـد اتفق أغلب المترجمين للفـارابى على أنه تركى الأصل ، ولكن ابن أبى أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسى المنتسب . ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتـابه «فيلسوف العـرب والمعلم الثانى» : أنه « لا سـبيل الى تحقيق نسـبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما . واذا صح أن أباه

**كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بهم التاريخ • ولعل فيما امتاز به الفارابى من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش مايشعر بأنه سليل أبطال» •**

**وينسب الفارابى الى بلدة فاراب ، ولكن صاحب الفهرست قال انه من بلدة فارياب من أرض خراسان • وبديهى أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابى لا الفارابى • وبذا يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب •**

ولقد كان الفارابى يهوى التنقل والأسفار • ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته الا ماوقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين ، أضف الى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئا يروى الغلة عن طفولته وشبابه ، بل انهم تتبعوا حركة أسفاره بعد أن رحل هو من بلده الى بغداد ، وبذا تظل فى حياة الفارابى فترة غامضة قد يجلوها كشف علمى •

وقد نشأ الفارابى على ثقافة لغوية دينية ، فقد أقبل على العلوم الاسلامية من فقه وحديث وتفسير ، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية • ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات ، فما رواه ابن خلكان من أنه كان يلم بسبعين لسانا يدخل فى باب الأساطير • وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ، ويتضح ذلك من تحليله لكلمة « السفسطة » فى كتابه احصاء العلوم ، ولقد نال الفارابى ــ أيضا ــ قسطا من الدراسات العقلية المحيطة به من رياضة وفلسفة ، ولعله لم يتجه اليها الا متأخرا • ولقد ذكر ابن أبى أصيبعة أنه عنى بدراسة الطب عناية خاصة • ولكن أستاذنا الدكتور ابراهيم مدكور ــ فى مقاله عن الفارابى

**فى موسوعة تاريخ الفلسفة الاسلامية الصادرة باللغة الانجليزية فى باكستان ـ لايقر هذا القول ٠**

وكان دخول المعلم الثانى مدينة بغداد حوالى ٣١٠ هـ ، وعمره حينئذ يناهز الخمسين ، وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الفارابى ، مرحلة النضج الكامل ، والتأثير فيمن يتصل به ٠ وفى بغداد التقى بالباحثين من مناطقة ولغويين ، فدرس على أبى بشر متى بن يونس ، ومالبث الفارابى أن تفوق عليه ٠

وتوجه الى حران فأخذ المنطق أيضا على يوحنا بن حيلان ، ولقد سمى بالمعلم الثانى لما انتهى اليه من منزلة ممتازة ٠ وقد تتلمذ عليه يحيى بن عدى المنطقى المشهور ٠

ورجع الفارابى مرة أخرى الى بغداد ، كما يذكر ابن خلكان ، فقرأ علوم الفلسفة ٠ وأقبل على كتب أرسطو مستخرجا معانيها ، بعد أن قرأها عدة مرات ٠ ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هى : «انى قرأت هذا الكتاب مائة مرة» ٠ ويقال انه ذكر أنه قرأ السماع الطبيعى لأرسطو أربعين مرة ، ومازال محتاجا الى معاودة قراءته ٠

وحسب رواية ابن خلكان ألف الفارابى معظم كتبه فى بغداد ٠ ونرى أن هذه الرواية صادقة ، لأنه قضى فى بغداد مايقرب من عشرين عاما من سن نضجه العملى ٠

وبعد أن قضى المعلم الثانى هذه الفترة فى بغداد ، توجه الى حلب وعاش فى كنف سيف الدولة ابن حمدان ، والتقى فى بلاطه بعلماء الاسلام من كل جنس وثقافة ، لغويين وأدباء وفلاسفة ٠

٢ ـ وقد ذكر بعض المؤرخين أن للفارابى شعرا ، فقد روى ابن خلكان في «وفيات الأعيان» هذه الأبيات :

| | |
|---|---|
| أخى خل حيز ذى باطل | وكن للحقائق فى حيز |
| فما الدار دار مقام لنا | وما المرء فى الأرض بالمعجز |
| ينافس هذا لهذا على | أقل من الكلم الموجز |
| وهل نحن الا خطوط وقعن | على نقطة وقع مستوفز |
| محيط السموات أولى بنا | فماذا التنافس فى مركز |

وهذه الأبيات رواها أيضا ابن أبى أصيبعة · ولكن ابن خلكان نفسه يشك فى نسبتها الى الفارابى ، ويقول فى ذلك: « ورأيت هذه الأبيات فى الخريدة منسوبة الى الشيخ محمد بن عبد الملك الفارقي البغدادى الدار » ·

وقد ذكر ابن أبى أصيبعة ، كذلك ، بعض أبيات شعرية، ضمن دعاء أورده على لسان الفارابى ، هى :

يا علة الأشياء جمعا والذى
كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز
فى وسطهن من الثرى والأبحر
انى دعوتك مستجيرا مذنبا
فاغفر خطيئة مذنب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل من
كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

وروى أيضا هذه الأبيات :

| | |
|---|---|
| لما رأيت الزمان نكسا | وليس فى الصحبة انتفاع |

كل رئيس بـه مـلال وكل رأس بـه صـداع

لزمت بيتى وصنت عرضا بـه مـن العـزة اقتناع

أشرب ممـا اقتنيت راحـا لهـا عـلى راحتى شعاع

لى من قـواريرها نـدامى ومـن قـراقيرها سـماع

وآجتنى من حـديث قـوم قـد أقفـرت منهم البقـاع

وقد ذكر أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثانى» بعض أبيات شعرية للفارابى عن (مقدمة مجموعة تسمى الفلسفة القديمة، مطبوعة سنة ١٩١٠ بالمطبعة السلفية) ، هى :

بزجـاجتين قطعت عمـرى وعليهمـا عولت أمـرى

فزجـاجة ملئت بحـبر وزجـاجة ملئت بخمـر

فبـذى أدون حـكمتى وبذى أزيل همـوم صدرى

ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل الينا من أخبار المعلم الثانى لايعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه أم من نظم غيره ، ذلك أن ما فى أيدينا من كتب الفارابى نفسه لايشير الى شىء من ذلك • وكل اعتمادنا فى هـذا الموضـوع على كتب المؤرخين • وقد شك ابن خلكان نفسه ، كما ذكرنا ، فى الأبيات التى رواها منسوبة الى الفارابى • ويضيف المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق الى ذلك قوله : « نحن نشك فى صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابى لما فى أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » •

وقد يكون للفارابى شعر يتفق مع ماكان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية • ولكنا قبل الكشف عن هذه الآثار والعثور على

نصوص صحيحة لانستطيع أن نجزم بأنه كان شاعرا • ومن يدرى لعل البحث العلمي يكشف عن هذا الموضوع في يوم من الأيام •

٣ ـ وقد ألف الفارابى معظم كتبه فى الفترة التى قضاها من عمره متنقلا بين بغداد ودمشق ، حسبما قال ابن خلكان ، كما ذكرنا • وهذه الفترة هى فترة النضوج فى حياة المعلم الثانى • ولذا فانه ليس هناك جدوى فى محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيبا زمنيا ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لايوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره ولا فى الآراء التى قال بها •

واذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبى أصيبعة، فانا نقول معهما ان مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين ، وان كان هذا العدد لايبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندى والرازى الطبيب ، فانه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار فى موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر •

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابى حظ الانتشار الواسع ، مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا ولعل السبب فى ذلك يعود الى ماذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع فى رقاع منثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المتصلة الا القليل الذى لايلفت النظر •

وقد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى تركها الفارابى اليه ، مثل كتاب « فصوص الحكم » وكتاب «المفارقات» •

وقد انتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، وانتقلت الى الأندلس فى الغرب، فتتلمذ عليها كثير من الأندلسيين ، وترجم بعضها الى اللغة اللاتينية ، وكذا الى اللغة العبرية • وحفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة ، وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثانى الى الاسكولائية والمسيحية ، وبدأ المشتغلون بالفلسفة فى نشرها منذ أخريات القرن الماضى ، وترجم قسط منها الى بعض اللغات الأوربية الحديثة •

وقد كان لمؤلفات الفارابى وابن سينا أثر هام فى المؤلفات الفلسفية التى خلفها أبراهام بن داود الطليطلى ( ٥٠٣/١١١٠ ـ ٥٧٥/١١٨٠ ) الذى حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو •

وكتب المعلم الثانى من الممكن تقسيمها الى قسمين متساويين ، على وجه التقريب : قسم المنطق ، وتدور أبحاثه حول أجزاء كتاب «الأرجانون» ؛ وقسم الفلسفة ، ويتناول جميع أجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة • ومن هذا القسم يستطيع الباحث أن يأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها •

## ثانيا ـ كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين :

ان مسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة ، عرفت قبل الفارابى وظهرت فى المدرسة الاسكندرانية بوجه خاص وفى المدارس اليونانية المتأخرة

بوجه عام • فقد لاحظ فورفريوس أنه يوجد في مؤلفات أستاذه أفلوطين خلط بين آراء الرواقيين والمشائين ، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال المدرسة الأسكندرانية ، وان لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابى فى الجمع والتوفيق •

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الاسلامى ، فالمسلمون كانوا دائما منحازين الى المذاهب المتوسطة ، فقد وجد المذهب الأشعرى رواجا عظيما فى المحيط الاسلامى لتوسطه بين أصحابه وأصحاب النقل ، ووجد المذهب الشافعى نجاحا ، أيضا ، لتوسطه بين الحنفية والمالكية ، ويرجع الفضل الى الغزالى فى ادخال التصوف فى صميم العقيدة الاسلامية ، حين نحى جانبا وحدة الوجود كما رآها الحلاج ، ومادية الذين ينكرون العقل والحدس • ولقد كان الفارابى يريد أن يدرس كل شىء ، وكان يميل الى النظر فى الأمور من كل ناحية ، والى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة • وكان يسعى الى التوحيد والتعميم ، وهذه الروح البناءة تظهر بوضوح فى أسلوبه ومنهجه • وهذا هو ماجعله مقربا بين آراء الفلاسفة، وموفقا بين النظريات المختلفة ، فالحقيقة الفلسفية ـ عنده ـ واحدة ، مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات •

دافع الفارابى بحرارة عن وحدة الفلسفة ، وذكر فى دفاعه البراهين الدامغة ، وكتب فى ذلك عدة رسائل لم يصل الينا منها الا رسالة واحدة ، هى موضوع بحثنا ، وهى «كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو» •

ولهذا الكتاب قيمة تاريخية ـ كما يقول محقق النسخة التى اعتمدنا عليها فى العرض ـ فهو يبين لنا الى أى مدى

اطلع الفارابى على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية ، ولاسيما كتب أفلاطون وأرسطو ، بالاضافة الى «تساعيات» أفلوطين ، دون أن يعلم أنها له • والنسخة التى اعتمدنا عليها من تحقيق الدكتور ألبير نصرى نادر أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية وقد أصدرتها المطبعة الكاثوليكية فى بيروت سنة ١٩٦٠ ، وهى تقع فى مائة وثلاث عشرة صفحة من القطع الكبير ، يحتوى النص اثنتان وثلاثون صفحة ، وحياة الفارابى صفحتان ، ومقدمة تحليلية ست صفحات ، وتمهيد صفحتان ، والباقى لمحة عن الفلسفة اليونانية • هذا وقد ظهرت لكتاب «الجمع •••» طبعة أصدرها ديتريصى فى ليدن سنة ١٨٩٠ ، وصدرت بعد ذلك طبعة – لأول مرة – فى مصر سنة ١٩٨٠ اعتمدت على طبعة ديتريصى ، وتلتها بعد ذلك طبعات أخرى تجارية • أما طبعة الدكتور ألبير نصرى نادر فقد اعتمدت على نشرة ليدن ، ولم تزد على مخطوطيها شيئا ، وهما مخطوط ليدن ومخطوط برلين ، ولكنها فصلت الهوامش وأوضحت ملاحظات ديتريصى فى الهوامش ، كما لو كانت مخطوطا آخر • وفى الحق أن مجهود الدكتور نادر واضح فى هذا التحقيق ، اذ فصل آراء الفارابى ، واستخدم الترقيم بمهارة ، سواء فى المقدمة أو فى صلب الكتاب •

يبين المعلم الثانى فى مقدمة كتابه المسائل التى سيبحثها ، وهى المسائل التى يقال ان أفلاطون وأرسطو اختلفا فيها ، وهى : حدوث العالم وقدمه ، واثبات المبدع الأول ووجود الأسباب عنه ، وأمر النفس والعقل ، والمثوبة على الحسنة والعقاب على السيئة ، كل هذا عدا مجموعة من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية •

فيقول : « آما بعد ، فاني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب منه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت في مقالتي هذه ، أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ماكانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم مايقصد بيانه ، وأنفع مايراد شرحه وايضاحه » .

وهذه الخطة التي وضعها الفارابي لكتابه ، لم يلتزم بها حسب الترتيب الذي ذكرها به . فقد قدم بعض مسائل وأخر البعض الآخر .

ويبدأ المعلم الثاني بتعريف الفلسفة فيقول : «انها العلم بالموجودات بما هي موجودة» ، ويتساءل بعد ذلك عن الأسباب التي جعلت أكثر الناس من أهل زمانه يقولون ان بين الحكيمين أفلاطون الالهي وأرسطو اختلافا جوهريا فيهما . ان هناك بعض افتراضات لوجود هذا الأمر يحصرها الفارابي في ثلاثة ، فرض في تعريف الفلسفة ، وثان في سخف رأى الأكثرية ، وثالث في جهل من قال بذلك : فاما أن يكون تعريف الفلسفة غير صحيح ، واما أن يكون رأى الأكثرية في أفلاطون وأرسطو سخيفا ، واما أن من يقول بالخلاف بينهما جاهل .

ثم يعرض المسائل التي توهم الناس أنها موضوع الخلاف ، ويتبع في ذلك منهجا خاصا ، فيورد أولا رأى من

يقول بوجود الخلاف الجوهرى بين الحكيمين ، ويرد على ذلك مستشهدا بالآراء التى وردت فى الكتب المنسوبة لهما ، واذا أعوزه هذا البرهان يعتمد على أدلة منطقية ، ولو أدى الأمر الى استنطاقها هو من نفسه ، اذ أنه اعتنق عقيدة رسخت فى أعماقه هى أن يكون هناك فرق جوهرى بين امامى الفلسفة ، وحاول أن يدافع عنها بشتى الحجج ٠

هذا ، والمسائل التى عرضها المعلم الثانى يمكن ردها الى مسائل فى سلوك الحكيمين ، وطريقة تدوين الكتب عندهما ، ثم مسائل تقع فى دائرة المنطق والطبيعة والأخلاق وما بعد الطبيعة ، وهى فى جملتها ثلاث عشرة مسألة ٠

يبحث فى المسألة الأولى قول من زعموا أن طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة أرسطو ، ويرى أن الاثنين يتفقان فى التعاليم والمبادىء ، وآية الاختلاف فى طريقة معيشتهما ترجع الى أن طبيعة تكوين أفلاطون الجسمانية تختلف عن طبيعة تكوين أرسطو ، اذ يوجد نقص فى القوى الطبيعية عند الأول وزيادة ووفرة فيها عند الثانى ، وهذا أمر دارج بين الناس فى المجتمعات الانسانية على مر العصور ٠ صحيح أنه هو الذى جعل أفلاطون يتخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية ، ويرفضها ، بل يحذر عنها ويؤثر تجنبها ، وقد كان أرسطو على العكس من ذلك ، فقد أقبل على ماهجره أستاذه وحاز الأملاك وتزوج وأنجب وتوزر للاسكندر المقدونى ٠ ولكن ذلك كله لايبرر وجود خلاف بين اعتقاد أفلاطون واعتقاد أرسطو فى أمور الفلسفة ٠ فبالرغم من زهد أفلاطون فانه دون السياسات وكتب فى عدل الحكام ومدح التعاون فى أساليب الحكم ، وتابعه أرسطو فى ذلك ٠

ويبحث المعلم الثانى فى المسائل الثانية والثالثة والرابعة طريقة تدوين الكتب عند الحكيمين ، وطريقة أرسطو فى استخدام القياس وطريقته فى ترتيب كتبه ، فمن المعروف أن أفلاطون كان فى بدء حياته لايدون أقواله مقتديا سبيل أستاذه سقراط الذى لم يكتب أبدا واكتفى بالتعليم • وقد ترك أفلاطون هذا السبيل متأخرا ، وكتب الكتب مخافة نسيانها ، ولكنه لجأ الى الرموز والألغاز عن قصد ، حتى تعمى حكمته على غير المستحقين لها • أما أرسطو فقد سجل ودون ، وأوضح ورتب ، وكشف وأبان • وهذا الأمر لايبدو منه ـ فى نظر الفارابى ـ التباين بين الحكيمين الا فى الظاهر ، فان من يتعمق فى كتب أرسطو يجد اغلاقا وتعمية وتعقيدا لاتبدو لأول وهلة للقارىء العادى ، فقد حذف المقدمة الضرورية أحيانا عن كثير من القياسات ، ولجأ الى بعض الأمور التى تزيد من صعوبة فهم أسلوبه •

ومن هذا يظهر التوافق بين طريقتى الحكيمين فى الكتابة ويؤيد هذا النظر ماجاء فى كتاب أرسطو الى أفلاطون ـ ردا على معاتبة الأخير له فى اخراج تآليفه كاملة مستقصاة ـ بأن ترتيبه لهذه العلوم (التى ذكرها أفلاطون فى كتابه) لايستفيد منه الا أهلها ، فقد جاء الترتيب فى عبارات لايحيط بها الا من تمرس على فهم الفلسفة من محبى الحكمة •

اذن نستطيع القول ـ على حد قول الفارابى ـ أن التباين الذى يظهر فى المسلكين ، مسلك أرسطو ومسلك أفلاطون ، ماهو الا وهم ظاهر البطلان •

ويتناول الفارابى فى المسألة الخامسة موضوع الجواهر، فيعرض لمعنى الجوهر عند أفلاطون وأرسطو • فقد رأى الأول

أن الجواهر هى القريبة من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس ، أما الثانى فقال ان الجواهر توجد فى الأشخاص ، وفى هذا مافيه من خلاف بين الحكيمين • ويرى المعلم الثانى أن الذى حدا الى القول بهذا الخلاف ماجاء في كثير من كتب أفلاطون مثل «طيماوس» و «بوليطيا» الصغير من أن أفضل الجواهر وأقدمها ،وأشرفها هى القريبة من العقل والنفس مثل «المقولات» ، و «القياسات الشرطية» أقوالا تفيد بأن أولى الجواهر بالتفضل هى الجواهر الأول التى هى الأشخاص • ولم يجد الفارابى بدا من الاعتراف بهذا الأمر ، ولكنه يرجعه الى الشكل دون المضمون ، اذ أن من المألوف أن يتكلم فيلسوف عن شيء ما فى فن من فنون الفلسفة بمعنى ، ثم يتكلم عن نفس الشيء فى فن آخر بمعنى آخر • فشخص سقراط ، مثلا ، يدخل الجوهر من حيث هو انسان ، ويدخل تحت الكم من حيث هو ذو مقدار ، ويدخل تحت الكيف اذا نظرنا الى لونه أو خلقه ، ويدخل تحت المضاف من حيث هو أب أو ابن ويدخل تحت الوضع من حيث هو جالس • ويقول المعلم الثانى فى ذلك : «فالحكيم أرسطوطاليس ، حيث جعل أولى الجواهر، بالتقديم والتفضيل ، أشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان ، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه تؤخذ جميع المفهومات ، وبها قوام الكلى المتصور • وأما الحكيم أفلاطون ، فانه حيث جعل أولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، الكليات ، فانه انما جعل ذلك فيما بعد الطبيعة وفى أقاويله الالهية ، حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية ، التى لاتستحيل ولا تدثر • فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هذين الرأيين ، من

الحكيمين ، متفقان لا خلاف بينهما ، اذن الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة ، وبالاضافة الى مقصودا واحد ، بحكمين مختلفين • فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفضيلها » •

أما المسألة السادسة فهى خاصة بالقسمة والتركيب فى تحديد الجنس والفصل ، فقد قيل ان القسمة ظاهرة عند أفلاطون ، ولكنها لاتتضح عند أرسطو ، فاذا كان الأول يوفى الحدود عن طريقها ، فان الثانى يوفى الحدود بطريق البرهان والتركيب •

ويرى الفارابى أنه لا خلاف بين الحكيمين فى الأصول والمقاصد ، وكل مافى الأمر أن فى مسلكيهما خلاف ، فالأمر سواء اذا طلبت جنس الشىء وفصله أو طلبت الشىء فى جنسه وفصله •

وقد قيل فى المسألة السابعة ان أفلاطون لايحسن استخدام القياس ، وآية ذلك مافعله فى كتاب «طيماوس» ، على حد فهم أمونيوس وكثير من الاسكولائيين ، من أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية • فعندما يقول أفلاطون فى كتابه هذا ان «الوجود أفضل من لا وجود ، والأفضل تشتاقه الطبيعة أبدا» ينتج من هذا ـ على حد زعمهم (والهجوم هنا للفارابى) ـ أن النتيجة لهاتين المقدمتين وهى أن الطبيعة تشتاق الوجود ، ليست ضرورية ، من جهات : اذ لا ضرورة فى الطبيعة ، وأما ما فى الطبيعة من الوجود هو الوجود ، وأن الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عندما يكون هناك

مضاف لاحق لوجود ما ملزم عنه • وذكر أفلاطـون لكلمـة «أبدا» فى النص يلزم منه أن المقـدمة الكبرى من قيـاسه ضرورية •

وقد اعترض أرسطو على طريقة أفلاطون فى استخدام القياس ، فقـد صرح المعـلم الأول بأن القياس الذى تختلط مقدماته من الضرورى ومن الوجـودى ، وتكون كبراها هى الضرورية ، فان النتيجة تكون ضرورية •

ولما كان هذا خلافا ظاهرا بين الحكيمين ، فان الفارابى يدافع عنه بأن أفلاطون استخدم قياسه فى مسائل طبيعية ، وأن القياس حين يستخدم فى مثل هذه المسائل يختلف عنـه فى المسائل المنطقية •

أما المسألة الثامنة فهى خاصة بمسائل طبيعية ، ولاسيما مسألة الابصار ، فقد قيل ان أرسطو فسر الابصار بأنه انفعال من البصر ، بينما فسره أفلاطون بأنه خروج شىء من البصر وملاقاته المبصر •

وقد رأى المعلم الثانى أن الذى دعا الى هذا الاعتقاد هو وصول أقوال الحكيمين محرفة ، ثم أعمـل جهده فى اثبـات مطابقة الرأيين فى هذا الموضوع لاجئا فى ذلك الى اجتهادات لغوية • فالانفعال الذى أراده أصحاب أرسطو معناه مخالف لمعنى الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغير ، ومن المعروف أننا اذا شبهنا شيئا بشىء آخر فان ذاته وانيته تكون مغايرة لذات وانية المشبه به • زد على ذلك أن أى منصف يعلم أن هناك قوة تصل مابين المبصر والبصر ، وهذا معنى لطيف دقيق ، عبر عنه أفلاطون بلفظ قريب ، كعادة الفلاسفة حين يعبرون عن مثل هذه المعانى •

والمسألة التاسعة تدور حول الأخلاق ، فمن رأى أرسطو أن الأخلاق عادات تتغير ، كما جاء ذلك فى كتاب «نيقوماخيا» فليس شىء منها صادرا عن الطبع ، ففى مقدور أى انسان أن ينتقل من عادة الى أخرى اذا درب نفسه على هذا • أما أفلاطون فيرى أن الطبع يغلب العادة ، فالكهول لايستطيعون أن يتخلوا عن طبع طبعوا عليه ، بل انهم ان حاولوا ذلك ازدادوا تماديا فيه • ولكن المعلم الثانى قد بين أن الخلاف هنا ظاهرى لا حقيقى • ثم حاول تبرير رأيه هذا بقوله ان أرسطو فى كتابه «نيقوماخيا» قد تكلم عن القوانين المدنية والقوانين الخلقية ، فهو فى هذا الكلام القانونى قد حاول أن تكون أحكامه كلية ومطلقة • ومن الواضح أننا اذا نظرنا الى خلق نظرة مطلقة علمنا أنه يتنقل ويتغير ، ولو جاء ذلك على وجه عسير ، فليس شىء من الأخلاق يمتنع عن التغير والتنقل • ونظر أفلاطون فى أنواع السياسات ، أيها يجلب نفعا وأيها يجلب ضررا ، ونظر فى أحوال قابليها وفاعليها، ورأى أن من نشأ على خلق من الأخلاق فانه يعسر عليه التحول عنه • وكل هذا ـ كما يرى الفارابى ـ اذا تأملنا فيه لانجد فيه خلافا الا اذا نظرنا الى كل شىء على انفراد وجردناه عن المكان الذى قيل فيه •

وأما المسألة العاشرة فهى خاصة بالمعرفة ، فقد رأى المعلم الأول أن طالب المعرفة أحد اثنين : اما أن يطلب مايجهله واما أنه يطلب مايعلمه • فان كان طلبه لما يجهل ، فكيف يوقن بعد العلم أنه قد حصل ماكان يطلبه ؟ وان كان طلبه لما يعلم، فطلبه الثانى فضل لايحتاج اليه • وهذا شك أورده أرسطو فى كتابه «البرهان» •

وقال أيضا فى مكان آخر ان من فقد حساما فقد فقد

علما ما . فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحس ، وهى تحصل من غير قصد شيئا فشيئا ، ولا داعى لتذكر الانسان بعد حصول جزء منها • أما أفلاطون فيرى أن العلم تذكر ، « وأن التفكر هو تكلف العلم ، والتذكر تكلف الذكر • والطالب مشتاق متكلف ، فمهما وجد فيما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعانى ماكان فى نفسه قديما ، فكأنه يتذكر عند ذلك » • ويرى الفارابى أن قولى الحكيمين قريبان من بعضهما البعض ، وان ظهر أن هناك خلافا ، فان ذلك يرجع الى أن القولين قيلا فى موضوعات مختلفة لتوضيح نظريات مختلفة •

والمسألة الحادية عشرة خاصة بقضية القدم والحدوث ، فقد قال أرسطو بقدم العالم ، بينما قال أفلاطون بحدوثه • فيقف المعلم الثانى موقفا بين رأيى الحكيمين قائلا ان قول أرسطو بالقدم جاء فى معرض فرض افترضه فى منطقه ، ويصف قول من ادعى عليه ذلك بأنه ظن قبيح مستنكر ، وما دعاهم الى هذا القول هو ماقاله المعلم الأول فى كتاب « طوبيقا » : «انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة ، مثال ذلك : هذا العالم قديم أو ليس بقديم» ، فقد ورد لفظ القدم هنا على سبيل المثال ، وما يرد على هذا النحو لايجرى مجرى الاعتقاد ، وماكان غرض أرسطو فى هذا المجال الا بيان القياسات المركبة من المقدمات الذائعة • فقد كان من الذائع حينئذ التناظر فى أمر العالم : هل هو قديم أو محدث • وكذلك ماذكره أرسطو فى كتاب «السماء والعالم» من أن الكل ليس له بدء زمانى ، فظن الناس أنه يقول بقدم العالم، وماكان غرض المعلم الأول الا أن يبين أن العالم لم يتكون أولا

فأولا بأجزائه ، «فان آجزاءه يتقدم بعضها بعضا فى الزمان. والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى . ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع البارى ، جل جلاله ، اياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان » .

وهكذا يحاول الفارابى التوفيق بين قول أفلاطون بحدوث العالم وقول أرسطو بالقدم .

أما المسألة الثانية عشرة فخاصة بالمثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها . فمن المعروف أن أفلاطون يقول بمثل للموجودات هى صور مجردة فى عالم الاله ، مثل لاتدثر ولاتفسد ، بل تبقى أبد الدهر ، وانما الذى يفسد ويدثر هو الموجودات الكائنة فى عالمنا هذا . وأرسطو وان كان قد شنع على القائلين بالمثل فى كتاب «الحروف» الا أنه فى كتابه الربوبية ــ كمايقول الفارابى ! ــ قد أثبتالصور الروحانية وقال بوجودها فى العالم العلوى .

فيقول : «وذلك فى كتابه المعروف بأثولوجيا ، حيث يقول ( يقصد أرسطو ) : « انى ربما خلوت بنفسى كثيرا ، وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلا فى ذاتى وراجعا اليها ، وخارجا من سائر الأشياء سواى ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء مابقيت متعجبا . فأعلم عند ذلك ، أنى من العالم الشريف جزء صغير ، فانى لمحيا فاعل ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت كأنى هناك متعلق بها ، فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ماتكل الألسن عن وصفه ، والآذان عن سمعه ، فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغت طاقتى ، ولم أقو على احتماله ، هبطت

الى عالم الفكرة ، فاذا صرت الى عالم الفكرة ، حجبت عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت ، عند ذلك ، برقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل » ٠

فمن يدرك كلام الحكيمين ، ويدرك حقيقته تزول عنه الظنون والشكوك التى تؤدى الى أن بينهما اختلافا فى المعنى ٠

والمسألة الأخيرة ، هى القول بأن أفلاطون وأرسطو كانا لايعتقدان باليوم الآخر ، وبالتالىلايعتقدان بالثواب والعقاب ويدفع الفارابى الفرية عن الحكيمين ليوفق بينهما من ناحية، ويوفق بين مايريانه وبين ماجاء به الاسلام من ناحية أخرى ٠ فأفلاطون قد ذكر فى آخر كتابه السياسة قصة تدل على ايمانه بالبعث والنشور والثوابوالعقاب ، وبالعدل والميزان، وصرح أرسطو بأن المكافأة واجبة فى الطبيعة ، ويذكر كلاما فى رسالته الى والدة الاسكندر يدل على أنه يؤمن بما آمن به أفلاطون من قبل ٠

فيقول : « ٠٠٠ فان أرسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة فى الطبيعة ٠ ويقول فى «رسالته» التى كتبها الى والدة الاسكندر ، حين بلغها بغيه ، وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها ٠ وأول تلك الرسالة : «فأما شهود الله فى أرضه التى هى الأنفس العالمة ، فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضين ، وأما الآثار الممدوحة ، فقد رسمت له فى عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها ومغاربها ، ولن يؤتى الله أحدا ما آتاه الاسكندر ، الا من اجتباء واختيار ، والخير من اختاره الله

تعالى • فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ، ومنهم من خفيت تلك فيه • والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل، وأحسنهم ذكرا ، وأحمدهم حياة ، وأسلمهم وفاة • ياوالدة اسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبين مايبعدك عنه ، ولا تجلبى على نفسك مايحول بينك وبينه ، حين الالتقاء فى زمرة الأخيار ، واحرصى على مايقربك منه ، وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين فى هيكل ديوس» • فهذا ، ومايتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازاة معتقدا • وأما أفلاطون ، فانه أودع آخر كتابه فى «السياسة» القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال ، خيرها وشرها •

## ثالثا ـ خاتمة :

وهكذا نجد الفارابى جاهد فى اثبات نظرية آمن بها وهى وحدة الفلسفة ووحدة الآراء الصادرة عن امامى الفلسفة اليونانية أو الحكيمين ، كما سماهما • فلا يعقل ـ فى رأيه ـ أن مايقول به أفلاطون يناقضه أرسطو ، أولا يعقل أن يقول أرسطو رأيا يخالف به ماورد فى فلسفة أفلاطون ، وجريا فى هذا التيار تحمل المعلم الثانى الكثير فى سبيل التوفيق بين رأى أفلاطون ، وماظنه أنه رأى أرسطو ، واصطنع التأويلات التعسفية كى يبرهن على ما اعتقد أنه الحق • لقد ظن الفارابى أنه يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو فى الحقيقة كان يوفق بين أفلاطون وأفلوطين ، فهو قد اعتمد ـ فى توفيقه ـ على كتاب نسب خطأ الى أرسطو اسمه «كتاب الربوبية لأرسطو» أو «أثولوجيا أرسطوطاليس» ، وهو كتاب نشره لأول مرة

فردريك ديتريصى ببرلين سنة ١٨٨٢ ، وهو عبارة عن تلخيص لبعض أجزاء كتاب «التساعيات Enneadés » لأفلوطين ، فقد لخص ـ مع تغيير الترتيب وتوسع فى النص ابتغاء الايضاح ـ منه أجزاء من التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة ، وتألف من هذه الخلاصة الممزوجة كتاب أطلق عليه اسم «أثولوجيا أرسطوطاليس» (١) . فمن المعروف أن أفلوطين قد ولد فى ليتوبوليس من أعمال مصر الوسطى سنة ٢٠٥ م ، ثم قصد الى الاسكندرية فى الثامنة والعشرين من عمره فلازم أمونيوس احدى عشرة سنة ، ثم التحق بالجيش الرومانى المجرد على فارس ليقف على الأفكار الفارسية والهندية . وبعد هزيمة هذا الجيش فى العراق لجأ أفلوطين الى أنطاكية ثم رحل الى روما وهو فى الأربعين من عمره وأقام بها حتى وفاته سنة ٢٧٠ م . وقد شرع فى الكتابة حوالى الخمسين ، وكانت كتابته صورة لتعليمه الشفوى ، فجاءت متفاوتة فى الطول والقصر حسبما اقتضاه المقام من شرح لنص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما أو جوابا عن سؤال أو ردا على اعتراض . فهى ليست عرضا منظما لمذهبه ، بل تعتبر كل رسالة مجملا للمذهب منظورا اليه من وجهة خاصة ، وعدد الرسائل أربع وخمسون جمعها بعد وفاته تلميذه فرفريوس ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل فسميت بالتساعيات ، وكل تساعية تعالج رسائلها نفس الموضوع (٢) . هذه التساعيات ، لخصت منها

---

(١) أفلوطين عند العرب ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٢ من التصدير ، القاهرة سنة ١٩٦٦ .

(٢) الجمع بين رأيى الحكيمين ، تحقيق وتقديم الدكتور ألبير نصرى نادر ، ص ٤٢ ، ط ١ بيروت سنة ١٩٦٠ .

التساعية الرابعة والخامسة والسادسة ـ كما ذكرنا ـ فجاء كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس الذى اعتمد عليه الفارابى وبنى عليه توفيقه • ولقد كان س • مونك أول من أشار فى دراساته المعنوية «أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية» التى نشرت فى باريس سنة ١٨٥٧ الى أن فى كتاب « أثولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس فقرات أخذت من كتاب التساعيات لأفلوطين ، فكان له فضل التنبيه الى الحقيقة وان لم يصل اليها كاملة ، ولم يتنبه ديتريصى الى اشارة مونك وبذا لم يوال البحث فى نشرته للكتاب التى أشرنا اليها سابقا ، ولكن ديتريصى نشر ترجمة ألمانية للكتاب فى ليبتسك سنة ١٨٨٣ فقام فالنتين روزه Velentin Rose بالتعريف بها فى «المجلة الألمانية لنقد الكتب سنة ١٨٨٣ أيضا ، فلاحظ الدهشة الشديدة أن كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس هذا ليس شيئا آخر غير ترجمة موسعة Paraphrase يتفاوت حظها من الدقة وحسن الفهم وهذا الأصل هو التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة من تساعيات أفلوطين» (١) •

ولكن مهما يكن من آمر هذا الخطأ الذى وقع فيه المعلم الثانى ، فانه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الاسلامية • فهى تعتبر فلسفة توفيقية حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وقربت بين أرسطو والمعتقدات الاسلامية وجعلته أصلا من أصولها • كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ، ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان

---

(١) أفلوطين عند العرب ، التصدير ، ص ٣ •

فى الموضوع وان اختلفتا فى الشكل . وقد عالج الفـارابى مسألة التوفيق ، وحاول البرهنة على أن دين الاسلام لايناقض فلسفة اليونان ، وهو أول فيلسوف أظهر التوفيق ووضعه فى صورة واضحة وتبعه من جاء بعده من فلاسفة الاسلام مثل ابن سينا وابن رشد .

الفصل الخامس

# التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى

## L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE SELON FARABI.

**Par Louis Gardet**

## L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE
### Selon al-Farabï

## التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى

« La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane », pour reprendre l'expression du Dr. Ibrâhîm Madkour (2), est de tout premier ordre. C'est à lui que **la falsafa** dut pour une large part sa problématique et ses **istilâhât,** ses termes techniques. Il ne nous laissa pas, il est vrai, une somme puissamment structurée, comme le fit Ibn Sînâ (3). Mais nous dirions volontiers que certaines de ses analyses, et plus encore certaines de ses intuitions philosophiques témoignent d'un pouvoir de créativité rarement atteint.

Il appartenait au milieu shî'ite-imâmite, et l'on sait qu'il fut le grand favori de l'Emir d'Alep. Indéniable est sa foi musulmane, et non moins sa fidélité aux grands penseurs de la Grèce antique. Si l'on peut regretter que le texte indûment intitulé «Théologie d'Aristote» **(Uthûlûjiy at Aristûtâlîs)** l'induisit à confondre le Stagirite et et Plotin, il dut sans doute à ces extraits glosés des **Ennéades** le principe, pour lui essentiel, d'un accord recherché entre foi religieuse et Loi révélée. Ibn Sînâ d'abord, Ibn Rushd ensuite, reprirent la question, chacun pour son compte, — nous y reviendrons. S'ils dépassèrent et enrichirent la solution de Fârâbî, ce fut bien, en définitive, selon la perspective par lui ouverte.

De fait, Abû Nasr al-Fârâbî, — le «Second Maître» (le premier étant Aristote), — revient à plusieurs reprises sur les rapports entre religion et philosophie, Avant tout dans son **Kitâb al-milla,** mais encore en plusieurs passages **d'al-Madîna al-fâdila,** du **Kitâb Ihs'al-'ulûm,** en deux brefs chapitres du **Kitâb al-hurûf,** sans oublier Du'â 'azim, et de la liste des prophètes dressées dans les Bril-

**lantes Questions.** Ces textes nous sont accessibles, non seulement à travers les anciennes publications de Dieterici (4), mais plus précisément grâce aux précieuses éditions critiques du Prof. Muhsin Mahdî (5), à l'édition de l'Ihsâ' par A. Gonzalez Palencia (6), et à quelques autres. Notons en outre la nouvelle édition critique de la **Cité vertueuse,** avec traduction anglaise et notes, du regretté Prof. Richard Walzer. On ne peut que souhaiter à sa suite une édition critique du **Kitâb fî l-milla al-fâdila** (encore en manuscrit, croyons-nous).

**Problématique générale**

Une remarque préalable, et qui a son importance. Si le terme **dîn** n'est point absent du vocabulaire fârâbien, s'il prévaut volontiers quand il s'agit de l'Islam, c'est le plus souvent **milla** qui exprime l'idée de «religion». Or, comme le note Juriânî dans ses **Ta'rîfât** (7), **dîn** et **milla** coïncident bien quant à leur essence; ils se distinguent cependant quant à leur significat. **Dîn** évoque la mise en rapport de l'homme à Dieu; tandis que **milla** réfère au prophète fondateur de la communauté religieuse. C'est donc sous son aspect communautaire, vécu par un ensemble de croyants, que la religion sera le plus souvent envisagée par Fârâbi. — La philosophie, elle, est très précisément la **falsafa,** entendons la recherche philosophique en continuité avec l'apport de la Grèce classique, telle qu'elle commencait à se développer dans la culture arabo-et irano-musulmane du IX°-X° siècle (III°-IV s.H.).

Les rapports **(falsafa/milla** ou **falsafa/dîn** ne pouvaient pas ne pas être posés. Les grandes traductions du grec en arabe, à travers le syriaque d'abord, directement ensuite, apportaient à pied d'œuvre aux plus brillants esprits de cet âge humaniste une vision du monde que commandait l'effort d'intelligibilité sans cesse poursuivi par la raison humaine. La valeur universelle de la saisie intellectuelle de ce qui est, c'est cela avant tout que les textes d'Aristote et de Platon (et de Plotin confondu avec l'un ou l'autre), secondairement de la Stoa, et des commentateurs du moyen ou du néo-plaonisme, livraient, comme un héritage irremplaçable, à la réflexion des premiers **Falâsifa.** Ils n'en restaient pas moins tout immergés dans le climat religieux musulman: et celui-ci, déjà était informé par la mise en

place de ces « sciences religieuses » **('ulûm al-dîn)** que sont le **fiqh** et le clm **al-kalâm.** La milla musulmane, consideree comme étant le **dîn** par excellence, donnait ainsi nainssance aux «dcoles» **(madhâbib),** lesquelles référaient non plus seulement au prophète-envoyé **(rasûl),** mais aux fondateurs d'école, les grands **mujtahidûn'(8).** Et la **falsafa** ne pouvait pas ne pas rencontrer les élaborations des écoles, voire s'y confronter.

C'est à un triple point de vue que le problème religieux est envisagé dans les écrits ou notations de Fârâbî. Premièrement, l'existence de la prophétie et de la mission du prophète **(nubuwwa** et **risâla),** qui fonde et justifie la mise en place des religions : la théorie de la connaissance fârâbienne entendra l'intégrer; en second lieu, le fait existentiel des communautés religieuses **(milal)** dans leurs croyances, leurs actes culturels, leur organisation, dont l'Islam comme **dîn** (cf. Coran, 5,3) présente en quelque sorte le **pattern** privilégié; en troisième lieu enfin, l'élaboration et la défense des Lois religieuses que poursuit «l'effort personnel» **(ijtihâd)** de Maîtres et c'est ainsi que le **'ilm al-fiqh** et le **'ilm al-kalâm** trouveront leur place dans le **Catalogue des sciences.**

Il s'agira pour Fârâbî de situer cette trimple perspective dans sa vision générale du monde, d'en montrer la nécessaire harmonie **(tawfîq)** avec sa psychologie, sa gnoséologie, sa cosmologie, sa théologie **(ilâhiyyât).** Il préludera ainsi à un certain nombre de réponses que formuleront, tantôt en parfaite continuité de vue, tantôt selon des différences d'accent, les **Falâsifa** postérieurs, très spécialement Ibn Sînâ et Ibn Rushd. Les rapports de la **falsafa et** de la la Loi reçue comme révélée **(shar')** seront, au cours des siècles l'un des grands thèmes de la réflexion musulmane. Toute la célèbre querelet des **Tahâfut** s'y enracine.

Le débat d'ailleurs déborde largement la **falsafa** proprement dite. Il n'est pas sans inttérêt d'y insister un peu, et de préciser par là le **background** qui sous-tend la position fârâbienne. — Plusieurs attitudes se dessinent. Nous les grouperont sous quatre chefs. Les deux premières, qui s'opposent nettement, sont celles d'Abû Yûsuf Ya'qûb al-Kindî, que l'on appela «le philosophe des Arabes», et d'Abû Bakr Râzî, le Razès du Moyen Age latin. Le premier est

du III° siècle H., le second au III°-IV° siècle H., le premier est précurseur, le second a peu pdes contemporain de Farabi.

Selon Kindi, les «sciences humaines» et la «science divine» doivent être distinguées quant à leur source, leur méthode, leur objet. Les premières sont le fruit de « La recherche, de l'effort et de l'industrie »; la deuxième est un don de Dieu octroyé aux prophètes-envoyés. Ceux-ci n'ont besoin pour l'acquérir ni de la recherche humaine, ni de la succession des temps. Elle leur est donnée par un effet direct et immédiat de la Volonté divine (9). Il en résulte que la recherche du philosophe doit se laisser éclairer et guider par la révélation prophétique. Et c'est ainsi que le **faylasûf** Kindî **concluait,** d'un point de vue philosophique même, à la création temporelle du monde et à la résurrection des corps.

Ibn Zakariyyâ Râzî, tout au contraire, affirmera la valeur absolue de la recherche philosophique. La religion n'en est qu'une sorte de caricature illusoire et inutile, à l'usage du peuple, — et les prophètes ne sont souvent qu'imposteurs. C'est le point de vue de Ceux qu'on appela les **Zanâdiqa,** les impies fauteurs de troubles, et qu'illustrerait, semble-t-il bien, le traité **Fî naqd al-adyān,** attribué à Râzî. Des extraits nous en ont été conservés par l'Ismâ'îlien Abû Hatim Râzî, qui en entreprit la réfutation.

Deux autres attitudes, légèrement postérieures aux écrits du « Second Maître », et qui purent donc subir son influence, se résumeraient comme suit :

L'une, qui fut à l'ordre du jour dans les milieux shî'ites auxquels appartenait Fârâbî, affirme la parfaite compénétration de **dîn** et de **falsafa.** C'est ainsi que l'Encyclopédie ismâ'îlienne (ismâ'îlisme modéré) des **Ikhwân al-Safâ'** présente le vues intelligibles comme s'intégrant, comme devant s'intégrer à la Loi religieuse en sa réalité la plus profonde (haqîqa), telle que la dévoile le « sens caché» **(bâtin).**

Le milieu humaniste du IV° siècle de l'hégire enfin se plaira à souligner la distinction des deux plans de connaissance, non plus articulés entre eux, comme le voulait Kindî mais irréductibles l'un à l'autre, valables l'un et l'autre cependant, la précellence restant acqui-

se à la religion. A titre d'exemple : Abû Sulaymân, et Abû Hayyân al-Tawîdî à sa suite, mettront l'accent sur les spécificités respectives du prophete-législateur «qui parle au nom de Dieu», et du phliosophe «Voué à la recherche» qui aborde des sujets tels que la matiere première, l'existence ou la non existence (10). Mais religion et philosophie (ou sagesse), pour différentes qu'elles soient, ont toutes deux leur raison d'être. Elles se complètent. «L'homme doit, par la religion **(al-dîn)** se rapprocher de Dieu, et par la saggesse contempler Sa puissance dans le monde», dit Tawhîdî (11). Or, conclut-il, «La philosopie est une perfection humaine, et la religion une perfection divine. La perfection divine n'a pas besoin de la perfection humaine, alors que celle-ci a besoin de celle-là».

La réponse d'al-Fârâbî ne recoupera exactement aucune de ces quatre attitudes. Au contraire d'Ibn Zakariyyâ Râzî, il affirmera la réalité et la valeur de la connaissance prophétique; au contraire de Kindî et de Tawhîdî, il maintiendra la précellence de la pure saisie intelligible par rapport aux croyances religieuses. Et s'il semble parfois reconnaître la sorte d'identité que réclameront les **Ikhwân al-Safa'**, ce n'est plus tant, à ses yeux, la recherche philosophique qui doit s'intégrer au « sens caché » de la Loi religieuse, mais bien les enseignements prophétiques, l'ensemble des croyances et des actes cultuels impérés, qui s'intègrent harmonieusement, pour qui sait voir, à la saisie intelligible du philosophie. Essayons d'analyser de plus près la réponse ainsi donnée.

**Le prophète et l'inspiration prophétique**

Par l'accent mis sur la prophétie et de La Loi religieuse, on voit sous quelles influences directement musulmanes s'est précisée la problématique fârâbienne. Influences musulmanes réasumées d'ailleurs à travers une triple ligne d'origine hellénistique : a) Platon avant tout, le Platon de la **République** et des **Lois**, et certains textes des **Ethiques** d'Aristote. b) Il faut y joindre les commentateurs du moyen et du néo-platonisme. Ici cependant nous noterons l'indépendance de Fârâbî. Il récuse cette totale union de l'homme parfait avec l'Esprit divin par laquelle Proclus définissait la prophétie; et quels que soient les points de rencontre, ses explications des son-

ges, inspirations et prophéties, ne recoupent exactement ni le **De mysteriis** de Jamlique, ni le **De Divinatione** de Cicéron. c) Il convient de signaler en troisième lieu l'influce possible des diverses écoles de Platoniciens et d'Aristotéliciens chrétiens qui, venus d'Alexandrie ou d'Antioche, se répandirent ensuite jusqu'à Baghdâd (12). C'est par son maître en philosophie, le Nestorien Yuhannâ b. Haylân, que Fârâbî se rattache à eux; et lui-même eut pour élève le chrétien Yahyâ b. 'Adî. On voit tout le sens que prend ici le pluriel **milal,** et la diversité des « communautés religieuses ».

Les deux problèmes de la connaissance prophétique et de la valeur des communautés religieuses constituées doivent être nettement distingués. Nous les invoquerons successivement.

En premier lieu, donc la nature de la connaissance prophétique, le rôle et la mission des prophéties. L'explication donnée par Fârâbî fait partie intégrante de sa théorie de la connaissance. Nous n'avons pas à y revenir en détail. Rappelons seulement que, pour le «Second Maître», la connaissance intellectuelle authentique s'opère par la jonction (ittisâl) de l'intellect humain « en puissance » **('aql bil-quwwa)** et de l'Intellect agent séparé (al-'aql **al-fa''âl).** Sous l'illumination de ce dernier, l'intellect « patient » individué devient à la fois intellect et intelligible « en acte », et, en définitive intellect «acquis» **al-'aql al-mustafâd)** (13). C'est ainsi que le philosophe ou le sage s'avance sur la voie des plus hautes connaissances et pénètre dans le monde des Intelligibles séparés. Et n'oublions pas qu'en ce monde-là se déverse, en un flux « nécessaire et voulu» dira Ibn Sînâ, l'émanation créatrice et lumineuse de l'Etre Premier, à la fois le Dieu du Coran, l'Un plotinien, et la Pensée qui Se pense du Stagirite.

Telle est, fort résumée, ce que l'on a pu appeler la « mystique intellectualiste » de Fârâbî (14). Elle est, selon lui, réservée à cette élite que représentent les **Falâsifa,** entendons : les homme doués d'un intellect patient capable, par une ascèse appropriée, de se purifier de l'emprise du sensible. O r, le flux illuminateur de l'Intelect ogent est, de soi, apte à s'épancher dans la faculté pratique aussi bien que dans la faculté spéculative, et à atteindre dès lors la puissance

imaginative. L'homme ordinaire peut recevoir dans son sommeil cet éclairement de sa faculté faiseuse d'images, — et s'expliquent par là les songes « vrais » ou inspirés. Mais supposons un homme doué par nature d'un total équilibre. Sa puissance imaginative reste ouverte, jusqu'en l'état de veille, à l'inspiration de l'Etre Premier : et ainsi, par l'intermédiaire de l'Intellect agent séparé, lui sont fournis les images, symboles et allégories qui deviendront, à l'usage du vulgaire (al-awâmm), la transcription des hautes vérités intelligibles. Telle est la réalité même de la connaissance prophétique, et l'origine de la Loi religieuse qu'il revient au prophète-envoyé de transmettre aux hommes.

Le prophète est donc tel par nature. Il y a, certes, des degrés dans la prophétie : d'une part, selon le degré de force et de purification de la puissance imaginative, en sa double fonction « mimétique » et « créatrice » (15); d'autre part, selon le degré de force et de purification de l'« intellect acquis ». En conséquence, les Lois religieuses, qui symbolisent toujours aux vérités intelligibles, en seront la transcription plus ou moins adéquate. Des unes aux autres, il ne saurait y avoir contradiction, car leur Source illuminatrice est une.

Une précision en résulte. Le sage dont l'intellect patient est totalement devenu intellect acquis se trouve à un degré d'être plus élevé que celui d'un prophète mineur, en qui l'illumination ne transformerait qu'incomplètement l'intellect, et dont l'imaginaire, en conséquence, ne recevrait que des symboles approchés. Mais l'homme en qui l'intellect et l'imagination à la fois seraient totalement purifiés et totalement ouverts à l'influx de l'Intellect agent, cet homme-là mériterait le double titre de sage (ou philosophe) et de prophète. Par là, et par là seulement, il serait supérieur au philosophe qui n'est que philosophe. Tels sont les plus grands prophètes-législateurs, et, éminemment, le Prophète de l'Islam. Car une Loi religieuse authentique reste toujours la transcription accessible au peuple des hautes vérités intelligibles. Et l'on peut dire que ces vérités sont la réalité et, en un sens, le critère et le juge des religions. Au surplus, c'est dans la mesure où il à la fois sage (philosophe), pro-

phète, et doué d'une parfaite maîtrise sur sa parole et ses actes, qu'un homme est destiné par nature à être le chef et le guide de la Cité parfaite. Nous citerons ces lignes décisives et bien connuesd'**al-Madîna al-fâdila** :

« Ce qui déborde de Dieu — qu'il soit exalté et béni — sur l'Intellect agent, ce dernier le déverse sur l'intellect patient de cet homme par l'intermédiaire de l'intellect acquis, puis sur sa puissance imaginative. Par ce qui déborde sur son intellect patient, il devient sage, philosophe, et parfaitement intelligent (en acte). Par ce qui déborde sur sa puissance imaginative, il devient prophète, annociateur du futur, connaisseur des particuliers actuellement existant, et ce grâce à un être en lequel il intellige le divin. Pareil homme est au rang le plus élevé de l'humanité et au faîte du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'Intellert agent, comme il vient d'être dit. Il connaît tout acte capable de procurer le bonheur. C'est la première condition requise du chef. Il doit en outre être doué d'une puissance de langage pour bien dépeindre par la parole tout ce qu'il sait, posséder le pouvoir de guider sûrement au bonheur et aux actes qui y mènent, et avoir enfin une fermeté corporelle qui lui permette d'accomplir des actes particuliers » (16).

Ce texte capital mérite quelques commentaires. **Première remarque** : il serait inexact, on le voit, de soutenir que, pour Fârâbî, le sage-philosophie accompli l'emporte obligatoirement sur tout prophète. Il l'emportera sans doute sur des prophètes mineurs, en qui l'intellect patient n'a pas atteint le stade le plus élevé de l'intellect acquis. Leur imaginative, il est vrai, reste assez puissante et équilibrée pour que s'y épanche quelques retombées du flux illuminateur, et ils acquièrent ainsi certaines connaissances des futurs et des particuliers Mais ce n'est là que richesse secondaire, car dans l'ordre de l'être et du connaître, l'imaginative est radicalement inférieure à l'intellect (17). Si l'on peut dire que les grands prophètes « sont au rang le plus élevé de l'humanité », ce n'est point en raison directe de leur connaissance du future et des particuliers existants. C'est qu' une telle connaissance, qui leur est propre, est comme un surcroît de la saisie des Intelligibles, qui, elle, est essentielle, et qu'ils ont en commun avec les sages et philosophes accomplis.

**Deuxième rmarque** : ce n'est pas seulement le prophète comme inspiré et envoyé que nous décrivent les lignes que nous venons de riter. C'est le Chef de la Cité., Les **falâsifa,** dans leur ensemble, ont toujours insisté sur te rôle de chef reconnu au prophéte, et peut-être bien est-ce à Fârâbî qu'ils le durent. Prophète ? ou **Imâm** ? **l'Imâm** shî'ite, maître du « sens caché ». Disons : les deux à la fois. L'influence des interprétations, ce **ta'wîl** habituel au milieu shî'ite, semble ici hors de doute.

**Troisième remarque.** Dans ce passage, apparaît clairement la source des « trois perfections » par lesquelles Ibn Sînâ définira la nature du prophète : perfection de l'intelligence, perfection de la puissance imaginative, perfection du **factibile,** cette dernière assurant à la fois le don de parole, le pouvoir de guider les hommes, et l'accomplissement d'« actes particuliers ». De tels actes, précisera Ibn Sînâ, résultent du pouvoir d'un esprit purifié sur la matière; ce sont eux qu'on a coutume d'appeler les «miracles prophétiques» **(mu'jizât).** — Ajoutons qu'en ce texte Fârâbî prélude également à ce qui deviendra chez Ibn Rushd la théorie des « trois classes d'esprit », thème fréquemment repris, à travers Maïmonide, par le Moyen Age latin.

Ainsi donc, pour Fârâbî, la prophétie et la révélation prophétique **(wahy)** ne sont point radicalement différentes en leur source de la saisie intellectuelle du philosophe, comme le voulaient Abû Sulaymân ou Tawhîdî. Elles ne lui sont pas non p'us supérieures de soi, et n'ont pas à la guider et l'éclairer, comme le voulait Kindî. Elles la complètent et la prolongent en quelque sorte, de par le rôle de l'imagination purifiée qui transcrit en symboles et allégories la lumière reçue d'abord dans l'intellect. Il ne s'agit point d'une « connaissance divine » et d'une « connaissance humiane», pour reprendre les termes de Kindî et de Tawhîdî Redisons-le : par une ascèse appropriée, opérant à partir de la connaissance sensible et de l'imaginative qui groupe et compose les données des sens, l'intellect patient devient apte à opérer sa jonction avec l'Intellect agent unique, et à se muer en intellect acquis. C'est donc

bien d'«En Haut» que le flux illuminateur, nécessairement émané du Premier à travers le monde des Intelligibles, se déverse sur l'intellect humaine du sage comme du prophète, et, par surabondance, sur l'imaginative purifiée du second.

Dès lors, l'existence de l'inspiration prophétique ne met aucunement en cause, aux yeux de Fârâbî, la recherche du philosophe et les vérités par lui atteintes. Elle en serait plutôt une justification et une contre-épreuve, que le sage saura situer en sa vision du monde (18). Il saluera cette connaissance du futur et des signuliers, qu'il n'a pas, et dont bénéficie le prophète; il n'oubliera pas, pour autant, la précellence de nature de l'intellect sur l'imagination.

Un dernier point. Il ne serait pas sans intérêt de comparer la solution fârâbienne à ce que sera, un peu plus tard, la réponse d'Ibn Sînâ. Disons en bref qu'Ibn Sînâ doit beacoup, certes, à son devancier. Sa théorie de la prophétie, et la place qu'il lui reconnaît, procèdent du même principe d'explication noétique et cosmologique, fondé sur l'émanation « nécessaire et voulue » venue de l'Etre Premier, et le déterminisme existentiel qui en résulte. Mais plus délibérément que Fârâbî, Ibn Sîna reconnaîtra une supériorité de nature du prophète sur le sage. C'est que pour lui il ne s'agit plus d'une seule source (Intellect agent), mais de deux sources (Intellect agent et Ame céleste). L'Intellect agent, «donateur des formes», déverse les vérités du Monde intelligible dans le « miroir » (mir'ât, diront les **Ishârât**) de l'intellect du sage aussi bien que du prophète. Mais seule la puissance imaginative du second, de par sa perfection de nature, recevra l'illumination des Ames célestes. Le prophète jouit d'une double communication d'En-Haut, ce à quoi ne saurait prétendre le philosophe.

On connaît la triologie avicennienne, Intellects séparés, Ames et Corps célestes. L'existence même des Ames célestes, qu'admettait Kindî, sera véhémentement récusée par Ibn Rushd). Elle n'apparaît guère qu'en **obiter dictum** chez Fârâbî, et dans un texte d'importance quelque peu secondaire; il n'y recourt point, en tout cas, pour expliquer la révélation prohétique. On peut se demander si l'intervention d'une seconde source illuminatrice ne fut pas privilégiée

par Ibn Sînâ dans la mesure où l'influence des données de la foi musulmane l'incitait à soutenir la supériorité du prophète sur le sage; et à nuancer par là certaines affirmations du «Second Maître».

**Religions constituées et « sciences religieuses »**

Revenons aux solutions fârâbiennes. Les grands prophètes-législateurs, ceux dont l'intellect patient est uni, autant que l'intellect du sage, à l'Intellect agent unique et au Monde des Intelligibles, sont les fondateurs des religions « célestes ». Celles-ci, nous dira le (Kitâb al-milla, se définissent par leurs croyances, les actes cultuels qu'elles impèrent, la parole qui les exprime. Autant de transcriptions des vérités intelligibles, mais rendues ainsi accessibles au peuple, et selon ses schèmes habituels de pensée.

Sans doute ces transcriptions pourront varier, varieront selon le peuple ou le groupe de peuples auquel elles s'adressent. D'où la diversité des **milal.** La supériorité de la religion musulmane comme **dîn** sera que l'enseignement coranique, en ses expressions imagées mêmes, s'adresse à la nature humaine comme telle, donc à l'universalité des hommes. Mais cet enseignement, lui aussi, doit être comme décodé pour qu'apparaisse, en sa pure lumière de vérité, sa signification profonde. Ce **ta'wîl,** nous en trouverons des exemples en certains commentaires coraniques d'Ibn Sînâ, qui nous sont parvenus (19). Il est en définitive l'application aux traditions hellénistiques de la **falsafa** des règles du «sens caché» shî'ite, dont **l'Imâm** est dépositaire.

Autrement dit : une fois le prophète-législateur disparu de cette terre, une fois les religions instituées et constituées, seul le sage, le philosophe digne de ce nom, est à même de pénétrer les hautes vérités dont elles sont porteuses, et que traduisent les schèmes imagés du language. L'ensemble du peuple, lui, prendra, devra prendre ces schèmes à la lettre, et les traitera non point à la lumière de saisies intelligibles dont il est incapaable, mais selon une voie dialectique **(jadaliyya)** et sophistique. C'est ainsi qu'apparassent deux sortes de « philosophies », l'une fondée sur l'opinion **(maznûna),** l'autre, la seule authentique, fondée sur la pareuve **(burhâniyya).** Tout un bref chapitre du **Kitâb al-hurûf** (20) s'efforce de situer les rapports

d'antériorité, à la fois temporels et intrinséques, de **la milla** et de la **falsafa.**

En définitive, c'est bien la **falsafa** qui est reine dans le domaine de la pensée. **Un autre chapitre du même ouvrage, sur le «lien (sila)** entre **milla** et **falsafa»** **l'explicite (21). Les grands exprits de** la Grèce classique furent les initiateurs du vrai savoir. Par la **suite, leur, recherche periclita, mais voici qu'elle connait un indubi**table renouveau dans ce monde de l'humanisme arabo-et irano-musulman où vivait Fârâbî. En accord avec les pertinentes distinctions du Prof. Richard Walzer, nous dirions que, pour notre **faylasûf,** « la vérité philosophique est universelle, tandis que les symboles (dont usent les Lois religieuses) varient de nation à nation » (22).

Dès lors, Fârâbî n'accordera « qu'un rang secondaire aux dif**férentes religions révélées». Certes,** elles **permettent «aux non-phi**losophes d'approcher de la vérité à travers les symboles » (23), mais leur valeur intrinsèque se mesure moins à l'objet de la foi professée qu'à la double illumination et de l'intellect et de la puissance imaginative de leurs fondateurs. «Tout prophète est **philosophe (ou sage, hakim),** tout philosophe n'est pas prophète », dira Ibn Rushd quelques siècles plus tard (24). Le « sens caché » que les prophètes-législateurs transmettent aux « initiés » ('ârifûn) est en parfait consonance, et même en parfaite coincidence avec ce que la connaissance spéculative du philosophe a de plus universel. Le « sens apparent» **(zâhir),** lui, qui est le domaine du «vulgaire», est nécessaire au fon ordre de la Cité. C'est ainsi, selon le ***Kitâb* al-milla,** que la religion tend à assurer le bonheur de l'homme; et le philosophe, qui en connaît la portée profonde, n'hésite pas à se soumettre aux injonctions formulées. Mais si le sens apparent est pris comme une vérité absolue, l'authentique sagesse lui échappera; et les hommes resteront englués dans le domaine de l'opinion. Le Chef de la Cité parafaite et vertueuse, Prophète ou **Imâm,** doit être philosophe.

C'est bien là ce qui marque d'une note de relativité l'acquis des « sciences religieuses » proprement dites. **L'Ihs*â*' al-'udûm** les mentionnera. Place sera faite au **'ilm al-fiqh,** à la fois droit et jurisprudence, et au **'ilm al-kal*â*m,** ou défense des données scripturaires

et traditionnelles. Le **Kitâb al-hurûf** y reviendra. Ces sciences sont utiles, elles aussi. Leur but essentiel est, pour le **fiqh,** d'appliquer à des cas nouveaux les principes édictés parla Loi religieuse; et pour le **kalâm** de détendre, justifier et faire triompher ces filmes principes. « Le **faqîh,** nous dit Fârâbî dans **l'Ihsâ'**, reçoit sans discussion les données de foi et les actions déterminées par le Législateur, et en fait des fondements **(usûl)** dont il tire les conséquences. Le **mutakallim** fait triompher les principes que le **faqîh** emploie comme fondement, mais sans en déduire des conséquences nouvelles » (25).

Chacune de ces deux disciplines se subdivisera en connaissance théorique et en connaissance pratique. La théorie est l'étude des croyances de foi, soit pour les défendre contre les douteurs et les nénateurs **(kalâm)** et spécialement les chapitres des 'aqliyyât qui relèvent de la raison), soit pour en tirer les conséquences qu'elles comportent **(usûl al-fiqh).** La pratique vise à promouvoir les actions droites, qu'il s'agise des actes cultuels à l'égard de Dieu et des relations entre les hommes : ce sont les **furû'** de la jurisprudence, ou des chapitres du **kalâm** concernant par exemple «les Statuts et les Noms» **(al-ahkâm wa l-asmâ')** et les règles de l'agir moral **(akhlâq).**

On voit selon quelles perspective d'ensemble les «sciences religieuses » trouvent leur place dans l'épistémologie fârâbienne. Leur bien-fondé est fonction d'une part de la valeur symbolique dont est revêtue la Loi religieuse, d'autre part du degré de perfection dans la connaissance du singulier dont témoignent les actes cultuels et les principes moraux impérés par le prophète-législateur, et donc du degré d'illumination qu'il a reçu d'En-Haut» en sa puissance imaginative.

La suite du texte de **l'Ihsâ'** étudie les procédés des docteurs en **'ilm al-kalâm.** Elle répartit ces derniers en deux groupes principaux (26) : ceux qui affirment purement et simplement la supériorité des données de foi et des préceptes religieux sur toute connaissance acquise par la raison humaine; ceux qui s'efforcent d'appuyer croyances set pratiques sur les données des sens **(mahsûsât),** les opinions couramment admises **(mashûrât),** les conclusions rationnelles **(ma' qûlât).**

On pourrait s'attendre à ce que la sympathie de Fârâbî allât plutôt au deuxième groupe. En fait, il n'est pas sans critiquer assez violemment les proceedes dialectiques, apologétiques, voire bassement polémiques d'une bon nombre de ces «**théologiens**». **Il** leur reproche tantôt de recourir à un pur argument d'autorité, tantôt de se rabattre sur un argument **ad hominem,** tantôt de recourir à des procédés injurieux et de considérer leurs détracteurs comme des ennemis, ou des faibles d'esprit, à l'égard desquels mensonges sophismes, calomnies, deviennent licites (27). A prendre à la lettre de tels reproches, nous ne serions par très loin du jugement d'ensemble qu'Ibn Rushd portera sur les **Mutakallimûn** comme tels, ces «esprits malades», dit le **Fasl al-maqâl,** qui par leurs méthodes et discussions, ont « mis en pièce la Loi religieuse, et ont divisé les gens complètement » (28).

Fârâbî ne se prononce point avec une telle rigueur, et ne juge par la science même du **kalâm** sur les méfaits des «théologiens». Le climat socio-culturel de son temps, imprégné de shî'isme, et par là favorable à tout **ta'wîl** ne l'exigeait pas. Mais nous ne croyons pas nous tromper en avançant qu'il eût été d'accord avec son successeur magrébin pour confier l'interprétation des passages difficiles de la Loi religieuse non point aux juristes et docteurs en **kalâm,** mais aux «hommes de science profonde», entendons les **Falâsifa'(29).** .. Non seulement s'opère ainsi une harmonisation entre **falsafa et dîn;** mais c'est au sage dont l'intellect acquis s'est infondu en la lumière même de l'Intellect agent qu'il revient de juger, d'interpréter et de situer l'apport positif des **milal,** au service du bonheur des hommes et du bien de la Cité.

* * *

Nous dirions pour conclure que l'harmonie entre religion et philosophie pouvait, en ce IIIᵉ-IVᵉ siècle de l'hégire, être recherchée selon deux lignes différentes : soit en maintenant la supériorité absolue de la révélation prophétique, et telle fut, semble-t-il bien, l'intuition d'alKindî; soit en privilégiant l'universalité de la pure saisie intelligible par rapport à la diversité des **milal.** Cette seconde perspective est celle de Fârâbî. Pour lui religieuse est la transcrip-

tion à l'usage du peuple de l'unique vérité à laquelle s'élève l'intellect purifié du sage. Seuls appartiennent en propre au message prophétique le détail des prescriptions cultuelles, et certaines applications contingentes des normes de l'agir humain. Or il s'agit là d'une mise en oeuvre de principes généraux, et dont il revient au sage de saisir le bien-fondé.

Cette solution qui s'ouvrait accueillante sur tout progrès à venir de l'esprit humain, n'était sans doute pas sans grandeur. Elle connut l'approbation de bien des cercles humanistes **(majâlis)** du temps; encore, nous l'avons vu, Abû Sulaymân ou un Tawhîdî furent peut-être, sur ce point, plus près de Kindî que de Fârâbî.

Dans quelle mesure en effet la perspective fârâbienne était-elle à même de sauvergarder l'absolu des interventions divines dans l'histoire des hommes ? Et avait-elle quelque chance de prévaloir par la suite ? Pour répondre adéquatement à ces questions, il nous faudrait étudier, en ses complexes données historiques, la place de la **falsafa** dans la culture arabo-et irano-musulmane, les fortes oppositions qu'elle rencontra en milieu sunnite, l'accord relatif que lui réservèrent les milieux shî'ites. Plus profondément encore, c'est toute l'épistmologie etoute la cosmologie du « Second Maître » qui seraient en jeu. — Il faudrait étudier aussi comment l'accord entre raison et foi put être affirmé en dehors de la fa'safa. Je songe, en disant cela, à l'i'tizâl du III° siècle de l'hégire, et, à l'époque contemporaine, aux efforts en ce sens d'un Muhammad 'Abduh ou d'un Muhammad Iqbâl; plus récemment encore, aux écrits et méditations que nous a laissés le Dr. Kâmil Husayn.

## NOTES

(1) Ces pages destinées d'abord au " Festival Fârâbî » Bakhdâd, novembre 1975 ont été reprises et complétées. Voir leur première rédaction dans Dirâsât falsafiyya wa adabiyya, nouvelle série no. 1, Dâr al-Baydô' (Maroc), 1976-1977, pp.9-22

(2) Ibrahim Madkour La place d'al-Fârabî dans l'école philosophique musulmane Paris, ed. Adrien-Maisonneuve, 1934.

(3) Mais n'oublions pas la confidence d'Ibn Sînâ dans son autobiographie (reproduite en tête du Mantiq al-Mashriqiyyîn, Le Caire, 1328 H./1910) : il avait lu jusqu'à quarante fois les Métaphsiques d'Aristote sans en pénétrer vraiment le sens: et il fut brusquement et pleinement éclairé par le commentaire de Fârâbî.

(4) Leiden, éd. Brill 1890 et 1895.

(5) Ainsi : Alfarabi's Book on Religion (Kitâb al-milla) and related texts, Beirut, 1967 et Alfarabi's Book of Letters (Kitâb al-hurûf). Beirut, 1969

(6) Madrid, 1953.

(7) Ed. Flügel Leipzig, 1845, p. III.

(8) Cf. Jurjânî Ta'rîfât ibid.

(9) Cf. Rasâ'il al-Kindî, éd. Abû Rîda, t. I, Le Caire, 1369 H./1950.

(10) Tawhîdî al-Imâ' wl I-mu'ânasa, 2ème éd A. Amîn et A. al-Zayn), Le Caire 1953 et Beyrouth (3ème éd.), 1966, t II. 18/1.8-18.

(11) Ibid., II 21/1.14-16. — Pour plus de détails sur les positions d'Abû Sulaymân et de Tawhîdî, voir Marc Bergé, Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abû Hayyân al-Tawîdî (thèse de doctorat) publication offset, Lille, 1974, t.11, pp. 821-838 (texte imprimé sous presse).

(12) Cf. Richard Walzer, art. « al-Fârâbî », Encyclopédie de l'islam, 2ème éd. p. 797.

(13) Réf. nombreuses, — spécialement Risâla fî ma'ânî al-'aql, éd Dieterrici (Alfarabi's Philosophische Abhandlungen), Leiden, Brill, 1890, pp. 39-48; voir également Dr. Francesca Lucchetta, Fârâbî, Epistola sull'intelletto, trad. italienne et note, Padova, 1974.

(14) Ainsi le Dr. Ibrâhim Madkour, Fî l-falsafa al-islâmiyya, Le Caire 1367 H./1947 p. 61.

(15) Cf. Richard Walzer, Greek into Arabic, Oxford, 1962, éd Bruno Cassirer, pp. 211-212.

(16) Texte arabe éd. Dieterici, Leiden, éd. Brill, 1895, pp. 58-59 pp. 58-59 (trad. franç. de Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, al-Fârâbî, Idées des habitants de la Cité vertueuse, Le Caire, IFAO 1949, p. 82.

(17) Voir R. Walzer Greek into Arabic, p. 212.

(18) Nous retrouvons ici l'accord entre le prophète et le sage qu'Ibn Tufayl célèbrera dans son Hayy Ibn Yaqzân.

(19) Ainsi son commentaire de la sûrate 113 (ap. Jâmi' al-badâ'i, éd. du Caire, 1335 H., p. 24); son commentaire de Coran, 44. 11 (encore manuscrit); ses gloses sur les « Lettres initiales » (du Coran), ap. al-Risâla al-nayrûziyya fî l-hurSf al-abjadiyya (ap. Tis'rasâ'il éd. du Caire, 1326 H., pp. 134-141).

(20) éd. Muhsin mahdî, Beirut, 1969, pp. 131-134.

(21) Ibid., pp. 153-157.

(22) Encyclopédie de l'Islam 2ème éd., art. cit., p. 797.

(23) Ibid.

24) Tahâfut al-Tahâfut, éd Bovyges Beyrouth, 1980, p. 583.

(25) Ihsâ' al-ulûm, éd. Palencia, Madrid, 1933, pp. 56-57.

(26) Ibid., pp. 156-159.

(27) Cf. Louis Gardet et G.C. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris Vrin 2ème éd. 1970, p. 105.

(28) Ibn Rushd, Fasl al-maqâl, éd. arabe et trad. franç. de L. Gauthier, Alger, 1952, p. 29. Cf. Kashf 'n manâhij al-adilla. ap. Falsafat Ibn Rushd, Le Caire, 1325 H., p. 68.

(29) Cf. Ibn Rushd Fasl al-maqâl, éd. cit., pp. 10-12, et son célèbre commentaire de Coran, 3, 5.

الباب الثانى

# آراؤه

الفصل السادس

# فلسفة الفارابى الخلقية
# وصلتها « بالأخلاق النيقوماخية »

د. ماجد فخرى

# فلسفة الفارابى الخلقية
# وصلتها « بالأخلاق النيقوماخية »

كان لدخول كتاب «الأخلاق النيقوماخية» حلبة النقاش الفلسفى فى القرن التاسع أعظم الأثر فى تطور الفكر الخلقى الاسلامى • ومع أن ترجمة اسحاق بن حنين (توفى ۹۱۱) لهذا الأثر الجليل كانت قد اكتشفت فى مكتبة القرويين بفاس سنة ۱۹۵۰ ، فهى لم تنشر بعد ، ولم يتناولها العلماء بالدراسة والتعليق ، باستثناء ملاحظات المستشرقين البريطانيين آربرى ودنلوب على مخطوطة القرويين ومحتوياتها (۱) •

يؤخذ من رواية ابن النديم فى «الفهرست» ان كتاب « الأخلاق » لأرسطو انتشر بين العرب فى تفسير فرفوريوس الصورى ، وان مترجمه الى العربية هو اسحاق بن حنين • الا أن ابن النديم قد أشار الى «عدة مقالات» من هذا الكتاب بتفسير ثامسطيوس « خرجت سريانى» ، كما يقول ، وهى الرواية التى اقتبسها القفطى فى «أخبار الحكماء» ، ناسبا

---

(۱) A. M. Arberry, **The Nico machean Ethics in Arabic, Bulletin of School of Oriental and African Studies,** XVII (1055), 1-9.

D. M. Dunlop, **The Nico machean Ethics** in Arabic, Books L-V, **Oriens,** XV (1962), 18-34.

الترجمة العربية مع ذلك خطأ ، فيما يبدو ، الى حنين بن اسحاق • (١) وكلا هذين «التفسيرين» مفقودان فى أصلهما اليونانى ولم يرد ذكرهما ، فيما نعلم ، الا فى المصادر العربية • (٢) ولا تتبين من رواية ابن النديم ماهية النص المترجم : ( أ ) أهو كتاب الأخلاق لأرسطو ، أم تفسير فرفوريوس له فى اثنتىعشرة مقالة ، كما يقول ابن النديم؟ (ب) ثم أى الأخلاق تعنى هذه العبارة أهو الأخلاق الكبرى، أم الأخلاق الى نيقوماخس ، أم «الى يوديموس» ، وهى المصنفات الخلقية الثلاثة المنسوبة الى أرسطو ، كما هو معروف ، والتى كان يلم الكندى بها ، كما يتبين من اشارته الى كتب الأخلاق الثلاثة فى « كمية كتب أرسطو » ، وهى أقدم اشارة الى هذه الكتب فى المصادر العربية القديمة (٣) •

وتعيننا المخطوطة المكتشفة حديثا (ورقمها ٢٥٠٨) الى حد ما على حل هذه الاشكالات • فهى تقع فى جزئين ، يحتوى الجزء الأول منهما على المقالات الخمس الأولى من «الأخلاق الى

---

(١) راجع : الفهرست ، ليبزغ ، ١٨٧١ ، ٢٥٢ ، والقفطى ، أخبار الحكماء ليبزغ ، ١٩٠٣ ، ص ٤٢ •

(٢) راجع
R. Walzer, **Greek into Arabic,** Oxford, 1962, pp. 225f.

(٣) راجع : رسائل الكندى الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ الجزء الأول، ص ٣٦٩ ، حيث يقول الكندى فى معرض الحديث عن كتب أرسطو الخلقية: « كتابه الكبير فى الأخلاق ( وكتابه ) الى ابنه نيقوماخس ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات وشبيه بمعانى كتابه الى نيقوماخس كتبه الى بعض اخوانه » • وقد سقط من النص المذكور عبارة ( وكتابه ) التى أضفناها أعلاه لكى يستقيم تعداد هذه الكتب الثلاثة ، كما جاء فى التالى •

«نيقوماخس» (وتدعوها المخطوطة نيقوماخيا) ، بينما يحتوى الجزء الثانى على أربع مقالات ، تبدأ بالسابعة (ويسميها الناسخ بالثامنة) وتنتهى بالعاشرة (ويسميها الناسخ بالحادية عشرة) • فتكون السادسة هى المقالة الوحيدة التى سقطت من المجموعة المترجمة اذن • والمخطوطة مطموسة فى مواضع عدة ، حتى لتتعذر قراءتها ، ولا تفيدنا عن هوية المترجم ، أهو اسحاق أم والده حنين ، لذا وجب الأخذ برواية ابن النديم على علاتها ، حتى يثبت لنا العكس •

يهمنا فى هذه الدراسة أن نبرز صلة هذا الكتاب الهام بفلسفة الفارابى الخلقية • فقد أشار ابن النديم الى تفسير الفارابى «لقطعة من كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس» لعلها أول محاولة للغوص على معانى هذا الكتاب ، أو بعض أجزائه بالعربية • يؤيد هذه الرواية اشارة الفارابى نفسه الى «شرحنا لذلك الكتاب (أى نيقوماخيا) »، (١) واشارة كلا من ابن باجه وابن رشد الى هذا الشرح أيضا • (٢) ويصعب تخصيص الأجزاء التى دار عليها ذلك الشرح ، وان كنا نرجح أن هذا الشرح تناول معظم أجزاء «الأخلاق النيقوماخية» ، كما سيتبين من دراستنا هذه •

اذا استثنينا الجانب الخلقى من «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، فقد انطوى على لب فلسفة الفارابى الخلقية أربعة كتب رئيسية هى «تحصيل السعادة» «فالتنبيه على سبيل السعادة» «فالملة الفاضلة» «فالفصول المنتزعة» • ويتضح

---

(١) الفهرست ، ص ٢٦٣ •
(٢) الجمع بين رأيى الحكيمين ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٩٥ •
(٣) رسائل ابن باجه الالهية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١١٦ •
**Comment. Magnum in Aristotelis De Anima,** Cambridge, 1953, p. 433.

للناظر فى هذه الكتب الأربعة لاسيما الأخير منها ، مدى ارتباط هذه الفلسفة بالأخلاق الأرسطوطاليسية وسوف نعتمد فى بحثنا هذا كتاب «الفصول المنتزعة» أساسا للمقارنة بين مذهب الفارابى ومذهب آرسطو فى الأخلاق ، مؤيدين ذلك بالبينات الواردة فى صلب الكتب الثلاثة الأخرى ٠

نشر هذا الكتاب مع ترجمة انكليزية د٠م٠ دنلوب سنة ١٩٦١ ، وأعاد الدكتور فوزى نجار نشره سنة ١٩٧١ ، مع زيادات وتنقيحات قيمة ٠ وقد دعاه دنلوب «فصول المدنى» استنادا الى العنوان الوارد فى مخطوطة البودليانا بأكسفورد، بينما اختار فوزى نجار دعوته «بفصول منتزعة» استنادا الى رواية معظم المخطوطات التى وصلتنا وعلى تسمية ابن أبى أصيبعة له فى « طبقات الأطباء » (١) ٠ وجدير بالذكر أن مخطوطة طهران تصف الكتاب بأنه «جمل وفصول منتخبة من علم الأخلاق ، تشتمل على اكتساب فضائل النفس الانسانية ، والاجتناب عن رذائلها وفى نقل الانسان عن نفسه عن عاداته السيئة الى العادات الحسنة ، وفى عقد المدينة الفاضلة وعقد البيت وسياسة أهلها» ٠ (٢) وكل ذلك يتفق الى حد بعيد مع مضمون هذا الكتاب ويبرز الجانب الخلقى من محتواه ٠

يتناول الفارابى فى الفصل السابع من هذا الكتاب أجزاء النفس أو قواها العظمى ، أى الغاذية والحاسة والمتخيلة والنزوعية والناطقة ، على غرار أرسطو فى الكتاب الأول

---

(١) راجع : فصول منتزعة ، تحقيق فوزى نجار ، بيروت ، ١٩٧١، ص ١٠ – ١٣ ، وهى النشرة التى سنعتمدها فى هذا البحث ٠

(٢) فصول منتزعة ، ص ٢٣ حاشية ٢ ٠

(فصل ١٣) من «الأخلاق النيقوماخية» تمهيدا للخوض فى القضايا الخلقية البحتة . وبعد أن يعرف كلا من القدى الأربع الأولى ، يتطرق الى القوة الناطقة التى يعرفها بقوله : «هى التى بها يعقل الانسان وبها تكون الروية ، وبها يقتنى العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال » . (١) أما أقسام هذه القوة ، فاثنان : نظرى وعملى ، بفروعهما المختلفة . وغرض العقل النظرى ، كما يقول الفارابى ، علم الموجودات التى ليس شأنها أن يغيرها الانسان من حال الى حال خلافا للعقل العملى بشقيه : الفكرى والمهنى ( أو الصناعى ) . فبالثانى تكتسب المهن والصنائع العملية ، وبالأول «يروى (المرء) فى الشىء الذى يريد أن يعمله حين مايريد أن يعمله : هل يمكن عمله أم لا ، وان كان يمكن ، فكيف ينبغى أن يعمل ذلك العمل» . (٢) فكانت هذه القوة الفكرية هى القوة الخلقية بالمعنى الأخص، وكان من شأنها ، كما يقول الفارابى فى «تحصيل السعادة» أن يستنبط بها المرء ماكان نافعا فى تحصيل غاياته وأغراضه الخلقية من خير حقيقى أو مظنون ، ومن شر قد يتوخاه المرء شططا . بفعل تزييف القوة الفكرية تلك التى ينبغى عندها «أن تسمى بأسماء أخرى» (٣) . وحصول هذه القوة للمرء لايكون بالارادة وحسب ، فى عرف الفارابى ، بل بالطبع أيضا ، كما تكون الشجاعة فى الأسد والمكر فى الثعلب بالطبع مشابهين لهاتين الفضيلتين فى الانسان . لذا كان تكلف بعض

---

(١) فصول ، ص ٢٩ .
(٢) فصول ، ص ٣٠ ـ ٣١ .
(٣) تحصيل السعادة ( رسائل الفارابى ) حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٢١ .

الناس للفضائل أسهل عليه ممن عداه ، وكانت «الفضيلة الخلقية العظمى» انما تحصل فيمن أعد لها بالطبع ، «وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا» (١) •

يدخل هذا التمييز بين القوة الفكرية والصناعية في نطاق التمييز الأرسطوطالى العام بين مايحدث بالصناعة ، من منتجات عملية أو فنية ، ومايحدث بالارادة من أفعال وأحوال خلقية • ومع أن أرسطو لم يميز بوضوح بين هاتين القوتين الفرعيتين ، فاشاراته في الفصلين الرابع والخامس (من الكتاب السادس) تنطوى على تمييز صريح بين القوة الأولى ، ويدعوها تخنى (Techne) وبين الثانية ويدعوها فرونسيس (Phronesis) ومع أن الكتاب السادس قد سقط من مخطوطة القرويين ، كما مر ، فقد توفر الفارابى بوجه خاص في «الفصول المنتزعة» على شرح أقسام الفضائل الفكرية التي تناولها أرسطو في هذا الكتاب ، مما لايدع مجالا للشك بأنه كان واقفا على مضمون هذا الكتاب ، ان في نصه الأصلى أو في شرح فرفوريوس • فبعد أن يشير الى قسمى الجزء الناطق من النفس النظرى والفكرى ، يورد الفضائل الخاصة بالجزء النظرى ، وهى العقل الفطرى والعلم اليقينى والحكمة، عنده • فالفضائل الخاصة بالجزء الفكرى ، وهى العقل العملى، فالتعقل ، فالذهن ، فجودة الرأى ، فصواب الظن • وهذه القسمة قد لعبت دورا هاما في تطوير الفكر الخلقى في الاسلام ابتداء بالفارابى وانتهاء بمسكويه (توفى ١٠٣٠) ومدرسته • فلنتوقف عند تعاليق الفارابى عليها مقارنين بأصولها الأرسطوطالية •

١ ــ يصف الفارابى العقل الفطرى بقوله انه «قوة

---

(١) تحصيل ، ص ٢٩ •

يحصل لنا بها بالطبع ، لا ببحث ولا قياس ، العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التى هى مبادىء العلوم» (١) وهو مايتفق كل الاتفاق مع مايقوله أرسطو فى الفصل السادس (من الكتاب السادس) والكتاب الأول من «التحليلات الثانية» (أو البرهان كما دعاه المناطقة العرب) فى باب هذا العقل الذى يدعوه نوس (Nous) ، ويقارن بينه وبين القوة القياسية التى يدعوها ابستيمى (Episteme) وقد أشار اليه الفارابى فى رسالته «فى العقل» دون تسميته مكتفيا بالقول انه «العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب «البرهان» مردفا مع ذلك أنه «قوة النفس» التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع» (٢) ٠

ثم يتطرف من ذلك الى قسمى العقل الذائعى الصيت فى التراث الفلسفى العربى : أى العقل بالقوة والعقل بالفعل ٠ ومن مزايا هذا العقل الفطرى ، كما يقول ، انه لايقترن بالخطأ قط ، بل «جميع مايقع له من العلوم صادق يقين ، لايمكن غيره» ، (٣) وهو مايلزم عن قول أرسطو فى كتاب «البرهان» وفى «الأخلاق» ان هذا النوع من المعارف التى يدركها هذا العقل ضرورى وبديهى ٠

٢ ــ ويصف «القلم اليقينى» بأنه الجزء النظرى الذى به «يحصل فى النفس اليقين بوجود الموجودات التي وجودها

---

(١) فصول منتزعة ، ص ٥٠ ٠

(٢) رسالة فى العقل ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص ٧ قارن أرسطو ، التحليلات الثانية ، الكتاب الأول ، فصل ١ و ٣ و ٦ ٠

(٣) فصول منتزعة ، ص ٥١ ٠

وقوامها لايصنع انسان آصلا» (١) • وينقسم هـذا العلم بدوره الى قسمين : العلم بوجـود الشيء وبسبب وجـوده وبضرورة كلا الوجود والسبب • ويتصف كلا هذين القسمين بأنهما صادقان في «الزمان كله» وليس في وقت دون آخر ، كما يقول ، مشيرا الى انكار القدماء (أي أفلاطون وأصحابه) أن يكون ادراك مايمكن أن يتغير علمـا ، واعتبـارهم ذلك الادراك علما بالاستعارة (أي ظنا) وحسب •

وقد أبرز أرسطو في الفصل الثـالث ( مـن الكتـاب السـادس ) من « الأخـلاق النيقوماخية » صـيغتي الضرورة والأزلية اللتين تميزان العلم اليقيني ويدعوه أبستيمي ، كما مر ، عما سواه من أنواع الادراك • الا أن أرسطو يشدد مع ذلك على اختلاف هذا النوع من العلم عن العلم البديهي (أو الفطري كما دعاه الفارابي) ، من حيث هـو علم على سـبيل البرهان ، أعلى درجات القياس أو الاستدلال عنـده ، وعلى استناده آخر الأمر على البديهة التي من شأنها ادراك «أوائل البرهان» ، التي لايسـتقيم بدونهـا اسـتدلال أو بـرهان قط (٢) •

٣ ـ أما الحكمة ، فهو يعرفها بقوله انها «علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب » • (٣) • وهذا يتفق كل الاتفاق مع تعريف أرسـطو للحكمة (ويدعـوها صـوفيا ، Sophia ) في «مابعـد الطبيعـة » بقـوله : « انهـا العـلم

---

(١) فصول منتزعة ، ص ٥١ •

(٢) راجع التحليلات الثانية ، الكتاب الأول فصل ٢ قارن ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع ، فصل ٤ •

(٣) فصول منتزعة ، ص ٥٢ •

بأسباب الموجودات ومبادئها الأولى » (١) مردفا فى كتاب «الأخلاق» (الكتاب السادس ، الفصل السابع) أن هذا الضرب من المعرفة هو أعلى المعارف وأشرفها ، وأنه يحصل عن اجتماع العقلين الأولين ، أى الفطرى واليقينى ·

أما موضوعا هذه الحكمة الرئيسيان عند الفارابى ، فهما الواحد والسعادة القصوى · ذلك أن الواحد أو الأول الذى تستفيد منه الأشياء جميعها الوجود والحقيقة والوحدة ، وهو السبب الأول والحق الأول ، «الذى لايمكن أن يتوهم كمال أزيد من كماله ، فضلا عن أن يوجد » (٢) · ولما كانت السعادة هى الغاية القصوى التى من أجلها كون الانسان ، وكانت الغاية أحد الأسباب ، لزم عن ذلك أن الحكمة من شأنها أن «توقف» على السعادة الحقة التى يصفها الفارابى بأنها «أعظم الكمال الذى استفاده الانسان عن الأول» (٣) ·

ونحن اذا أمعنا النظر فى هذين الجانبين من تعريف الفارابى للحكمة ، تبين لنا أنه يبنى ببراعة على أسس أرسطوطالية واضحة نتائج أفلاطونية محدثة ، ترقى آخر الأمر ولاشك الى مصدر أفلوطينى ، لابد أن يكون فرفوريوس صاحب الشرح المفقود لكتاب «الأخلاق» · ووجه انفصاله عن أرسطو فى هذا الباب يتصل بقضية هامة من قضايا الأخلاق والميتافيزيقا التى تجاوزها أرسطو بشىء من الصمت والغموض · فهو قد وضع فى الكتاب العاشر من «الأخلاق»

(١) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الأول ، ٩٨١ ص ٢٥ ــ ٣٠ ·

(٢) فصول منتزعة ، ص ٥٣ · هكذا يصف القديس أنسلم كما هو معروف ، الموجود الأولى فى دليلهم الشهير على وجود الله ويعرف ببرهان الوجود الحق ، أو البرهان الأنطولوجى ·

(٣) فصول · ص ٦٢ · قارن ص ٩٧ ــ ٩٨ ·

(الفصل السابع) كما هو معروف ، السعادةفى ذروة الأغراض التى تصبو اليها النفس البشرية ، وردها الى فعل التأمل أو الادراك الأسمى ، دون أن يحدد مع ذلك موضوع التأمل الذى تعتبر السعادة ثمرته مكتفيا بالقول أنه أجمل الأشياء وأقربها الى الألوهية أو أنه «أشرفها بالطبع» وكأنه يقصد بذلك المبادىء العقلية أو المعارف المجردة بوجه عام» (١) ٠ أما الفارابى فقد ربط بين هذه السعادة وبين الأولى ، مصدر جميع أنحاء الوجود والكمال فى نظامه الفيضى ، واعتبر هذا الأول بالاضافة الى ذلك موضوع الحكمة الأقصى ، خلافا لأرسطو الذى توقف دون هذا الغرض ، قاصرا ادراك ذات الموجود الأول على الأول دون سواه ، من حيث هو ، كما يقول فى ما بعد الطبيعة (كتاب السلام ، فصل ٩) عقل يعقل العقل من حيث يمتنع أن يدرك شيئا ما ينحط عن شأو الكمال المطلق ٠

٤ ــ ويعرف الفارابى التعقل بقوله : «انه القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء ، التى هى أجود وأصلح» (٢) على غرار أرسطو فى مطلع الفصل الخامس الذى يدعو فيه هذه الفضيلة ، كما مر ، فرونسيس ويقرر أن موضوعها الأخير ليس الخيرات الخاصة ، بل الخير المطلق الذى هو السعادة أو شىء مما له غناء عظيم فى أن ينال به السعادة» (٣) ٠

---

(١) راجع الأخلاق ، الكتاب العاشر ، ١١٧٧ أ ١٥ ، والكتاب السادس ١١٤١ أ ٢٠ وب ٣ وراجع مقالتنا :
The comtemplative Ideal in Islamic Philosophy : Aristotle and Avicenna, **Journal of the History of Philosophy,** 1976 pp. 137-45.

(٢) فصول منتزعة ، ص ٥٥ ٠ قارن رسالة فى العقل ، ص ١٠٨٩ ٠

(٣) فصول ، ص ٥٥ ٠ قارن الأخلاق ، الكتاب السادس ، ١١٤٠ أ ٢٨ ٠

وكلا أرسطو والفارابى يعتبران أن هــذا العقــل ينمو ويزداد بازدياد التجارب وتقدم السن ، وانه ينقسم الى ثلاثة أقسام : التعقل المنزلى والتعقل المدنى (أو السياسى) والتعقل «الانسى» • وهذا الأخير عبارة عن جودة الروية فيمــا هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش وفى أن تنال به الخيرات الانسية ، مثل اليسار والجلالة وغير ذلك • كما يقول الفارابى دون اطلاق اسم خاص عليه (١) • وهو ينقســم بدوره الى مشورى وخصومى • وتعريف الأول أنه «الذى يستنبط ما لا يستعمله الانسان فى نفسه ، بل ليشير به على غيره» وتعريف الثانى أنه «الذى يستنبط رأى صحيح فاضل فيما يقاوم به العدو والمنازع فى الجملة أو يدفعه به (٢) • وقد قســم أرسطو أجزاء التعقل الى مايتصف بتــدبير المنزل ، فوضــع الشرائع ، فالسياسة ، وقســم الســياسى منها الى الفــكرى والقضائى • ويبدو أن الفــكرى هو الذى يقــابل «الانسى» عند الفارابى ، اذ قصره أرسطو أيضــا على طلب الانســان لمصالحه أو منافعه الخاصة ، بينما اعتبر القضائى من اختصاص السياسى • ولكنــه لم يشر الى قســميه الآنفى الذكر عنــد الفارابى» (٣) •

(١) وقد دعاه فى موضع آخر الدهاء • راجع الفصول ص ٥٥ • وقد جمع هذه المعانى الثلاثة فى تعريفه للتعقل فى « الملة الفاضلة » ، حيث يقول :«هو القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة أفعال الصناعة فى آحاد المدن والأمم وآحاد جمع جمع • وتلك هى القــدرة على جــودة استنباط الشرائط التى تقدر بها الأفعال والســير والملكات بحسب جمع جمع أو أمة أمة ، ان بحسب وقت ما قصــير أو بحســب وقت ما طويل محدود أو بحسب الزمان كله ان أمكن » راجع الملة الفاضلة بيروت ١٩٦٨ ، ص ٦٠ ونصوص أخرى •

(٢) فصول منتزعة ، ص ٥٧ ــ ٥٨ •

(٣) الأخلاق ، الكتاب السادس ، فصل ٨ ، ١١٤٢ ٢٦ الخ •

وينكر كلا هذين الفيلسوفين أن يكون التعقل مرادفا للحكمة ، لأن الحكمة تدرك أفضل الأشياء وأكملها ، كما مر ، فوجب أن يكون موضوعها الهيا لا انسانيا ، وهو ما يقرره أرسطو نفسه بوضوح ، قاطعا بأن «ثمة أشياء تفوق الانسان في طبيعتها شرفا ، وأبرزها الأجرام التى تتركب منها السماوات » (١) • بينما يكتفى الفارابى بالقول : «فليس ينبغى أن يكون (أى التعقل) حكمة ، اللهم الا أن يكون الانسان هو أفضل مافى العالم وأفضل الموجودات • فاذا لم يكن الانسان كذلك فالتعقل ليس بحكمة الا بالاستعارة والتشبيه» (٢) • ونحن نعلم أن الفارابى على الرغم من توقفه فى الحكم هنا ، قد أحل الانسان محلا متوسطا بين الكائنات العقلية أو الروحانية ، وأدناها العقل الفعال ، وبين عالم الموجودات الكائنة الفاسدة • فلم يكن الانسان بالطبع أفضل ما فى العالم وأفضل الموجودات ، ولم يحتل المكان الأسمى من سلم المخلوقات التى تفيض عن الموجود الأول عنده اذن •

٥ ـ ومن الفضائل الفكرية الفرعية التى يتناولها الفارابى الذهن وجودة الرأى وصواب الظن • وهو يصف الذهن بأنه «القدرة على مصادفة الحكم فيما يتنازع فيه من الآراء المعتاصة والقوة على تصحيحه» • ويصف جودة الرأى بقوله : «أن يكون الانسان فاضلا خيرا فى أفعاله ثم أن يكون قد جربت أقاويله وآراؤه ومشوراته فوجدت سديدة مستقيمة» ويصف الظن الصواب بأنه «مما لايمكن أن يكون الأمر المشاهد

---

(١) الأخلاق ، الكتاب السادس ص ١١٤١ ب ١ ـ ٥ •
(٢) فصول ، ص ٦١ ـ ٦٢ •

الا عليه » وكل ذلك يتفق مع مايذهب اليه أرسطو فى الفصل التاسع من أن جودة الرأى ( ويدعوها يوبوليا Euboulia) تختلف كل الاختلاف عن صواب الظن (ويدعوه يوستوخيا Eustachia) من جهة ، وعن جودة الذهن (ويدعوها يوزنزيا Eusunesia) من جهة ثانية • فصواب الظن لاينطوى على الروية ، بل يحدث بسرعة ،وجيد الرأى يروى طويلا ، وجودة الذهن ليست الا ضربا من صواب الظن ، عنده • وواضح أن الفارابى قد تبسط بعض الشىء فى شرحه لهذه القوى الثلاث ووجوه الاختلاف بينها ، معتمدا أحد الشروح اليونانية المتداولة فى الأوساط الفلسفية فى أواسط القرن العاشر ، ولعله شرح فرفريوس • وجدير بالذكر أن تعريف هذه القوى عند مسكويه يختلف عن تعريف الفارابى ، مما يدل على أنهما لم يستقياه من مصدر يونانى واحد • فمسكويه يعرف الذهن (أو صفاء الذهن كما دعاه) بقوله : «هو استعداد النفس لاستخراج المطلوب» ، مضيفا (فى بعض النسخ على الأقل) هذا التعريف لجودة الذهن وقوته : «هو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم» (١) ، وهو تعريف لايضيف شيئا الى التعريف الأول •

فكلا التعريفين يبرزان الدور النظرى أو الاستدلالى لهذه القوة العقلية •

وهذه اللائحة للفضائل الفكرية هى على كل حال ، أقدم لائحة من نوعها وصلتنا فى المصادر العربية القديمة ، اللهم

---

(١) راجع تهذيب الأخلاق ، ص ١٩ • ويلاحظ أن التعريف الثانى يدور على ما يدعوه مسكويه فى النسخ الاخرى جودة الفهم ، وهو أقرب الى الاصطلاح الارسطو طالى ، المذكور أعلاه •

الا اذا استثنينا اللائحة الواردة فى «مقالة فى المدخل الى علم الأخلاق» منسوبة الى نيقولاوس (اللاذقى من مؤلفى القرن الرابع للميلاد) ومحفوظة فى مكتبة القرويين بفاس ، كملحق «بالأخلاق النيقوماخية» الآنفة الذكر • ومع أن هذه المخطوطة التى ترقى الى سنة ٦٢٩ (١٢٣٢ م) لم تشر الى المترجم ، فلايستبعد أن تكون من وضع حنين أو ولده اسحاق ، كما يرى م•س• ليونز الذى نبه على أهميتها فى مقالة صدرت سنة ١٩٦١ • أما لائحة الفضائل الفكرية (أو استعدادات الحكمة ، كما يقول المؤلف) فهى الذكاء ، فالذكر ، فالعقل ، فسرعة الفهم ، فسرعة التعليم (١) • وهى اللائحة التى بنى عليها مسكويه تقسيمه للفضائل التى تحت الحكمة ، كما يقول وعدتها ست : الذكاء ، فالذكر ، فالتعقل ، فسرعة الفهم ، فصفاء الذهن ، فسهولة التعلم • وهذه اللائحة هى التى انتشرت بين كبار فلاسفة الأخلاق الاسلاميين ، كالغزالى (توفى ١١١١) ونصير الدين الطوسى (توفى ١٢٧٤) فجلال الدين الدوانى (توفى ١٥٠١) • ونورد شاهدا على ذلك الفضائل التى تندرج تحت الحكمة عند الغزالى ، كما جاء فى «ميزان العمل» وهى : حسن التدبير فجودة الذهن فثقابة الرأى فصواب الظن (٢) • والتى يبدو أن الغزالى قد تأثر فى تعريفها خطى الفارابى الى حد يبلغ درجة الاقتباس ، كما يتبين من الملحق المنشور فى آخر هذه الدراسة •

ومن المواضيع الرئيسية التى يتناولها الفارابى فى

---

(١) ولعلها التعلم • راجع :

M. C. Lyons, A Greek Ethical Treaties, Orients, XIII-XIV (1960-61), 51.

(٢) راجع : ميزان العمل ، القاهرة ، ١٣٤٢ هـ • ص ٧١ ــ ٧٢ •

« الفصول » موضوع الفضيلة وصلتها بالطبع والعادة · وهو يرى أن الفضائل والرذائل تحصل فى النفس بتكرير الأفعال والتمرس بما كان خيرا منها ، وهى الفضائل، وماكان شرا وهى الرذائل ، على غرار ماجاء فى مطلع الكتاب الثانى من «الأخلاق النيقوماخية» (١) · مردفا أنه لايمكن أن يفطر الانسان بالطبع على الفضائل ، وان أمكن أن يكون بالطبع معدا لفعل الفضيلة أو الرذيلة ، أى أن يكون له استعداد طبيعى على اكتساب تلك الهيئات الناجمة عن العادة التى تعرف بالفضائل · وهذه الهيئات ، متى استقرت فى النفس، صعب زوالها · ومع ذلك يميز الفارابى بين الهيئات والاستعدادات التى يمكن تغييرها بالعادة ، والتى لايمكن ، وما يمكن اضعافه أو انقاصه وما لا يمكن ، توجب أن « يحالف بالصبر » وضبط النفس ، كما يقول · وكل ذلك يتفق مع النظرة الأرسطوطالية الى الفضيلة وصلتها بالعادة ·

ثم يتطرق من ذلك الى الصلة بين الفضيلة واللذة ، فيصف الفاضل بأنه «يتبع بفعله ما تنهضه اليه هيئته وشهوته ، ويعمل الخيرات وهو يهواها ويشتاقها ، ولا يتأذى بها بل يستلذها» · فكان يختلف عن الرذيل الذى ينفر من كل ذلك ، وعن الضابط لنفسه الذى يفعل أفعال الفاضل ، وهو مع ذلك لم يتحرر من ربقة اللذة ، مادامت تجاذبه شهوته بعد · فاللذة اذن كما رأى أرسطو ليست «غاية الحياة وكمال العيش» (٢) كما تظن العامة ، لأنها كثيرا ماتصدنا

(١) فصول منتزعة ، ص ٣٠ · قارن الأخلاق ، الكتاب الثانى ، ١١٠٣ أ ١٢ الخ ·

(٢) فصول ، ص ٣٤ · تنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ و ١٥ · قارن الأخلاق ، الكتاب الثانى ، ١١٠٥ أ ٦ الخ ·

عن الفضيلة ، وتحول بيننا وبين السعادة القصوى ، وهى مع ذلك مقياس من مقاييس الفضيلة (١) ٠

ولما كانت اللذات عاجلة وآجلة ، وكذلك الألم المقابل لها ، فبوسع المرء كبح جماح شهوته الرامية الى لذة عاجلة بتخيل الألم اللاحق ، فيسهل عليه اذ ذاك ترك الفعل القبيح ٠ وبوسعه كذلك اذا مالت نفسه الى ترك فعل جميل بسبب أذى عاجل ، أن يدافعه بتخيل اللذة التى لابد أن تتبعه فى العاقبة ، فيسهل عليه اذ ذاك فعل الجميل ٠ وكل ذلك من خصال «الجرباستيهال» ، الذى متى أراد تسهيل فعل الجميل على نفسه وترك القبيح ، تمثل الأذى أو اللذة اللاحقين دون العاجل منهما ، خلافا لعامة الناس الذين لايمكن قمعهم الا بأذى عاجل ، كما نفعل فى تأديب الصبيان «والبهيميين» من الناس ٠ «واستقصاء القول فيه هو للمعن بالنظر فى علم السياسة ، كما يقول الفارابى متأثرا خطى أرسطو فى الكتاب العاشر (٢) ٠

وهو يقسم اللذات الى بدنية ونفسية وكل واحد منها يكون اما بالذات والعرض ٠ وتعريف الملذ بالذات ، عنده ، أنه «وجد أن الشىء الموافق» ، بينما الملذ بالعرض هو «فقدان المؤذى المخالف» ٠ أما المؤذى بالذات فهو «وجدان المنافى» ، والمؤذى بالعرض فهو « فقدان الملذ الموافق» ٠ (٣) ويتفق هذا التعريف للذة الى حد ما مع ماجاء فى الكتاب العاشر من

---

(١) فصول ، ص ٣٤ والأخلاق ، الكتاب الثالث ، ١١٠٤ ب٥ الخ ٠ والكتاب السابع ١١٥٢ أ ٣٥ الخ ٠

(٢) تنبيه ، ص ١٧ الخ ٠ قارن الأخلاق ، الكتاب العاشر ، ١١٨٠ أ ٥ ـ ١٢ ٠

(٣) فصول ، ص ٥٦ ٠

« الأخلاق النيقوماخية » من أن اللذة انما تلائم الفعل ، فكان لكل قوة من القوى لذة تلائمها من جهة ، وألم ينافر تلك القوة من جهة أخرى (١) • ومع ذلك فقد دخل على هذا التعريف بعض التعديلات التى لابد أن تكون مستمدة من مصدر يونانى ، لعله شرح فرفوريوس أيضا •

ويلعب الاعتدال أو التوسط دورا رئيسيا فى نظرة الفارابى الى الفضائل ، على غرار أرسطو فالفضائل عنده عبارة عن «هيئات نفسية ، وملكات متوسطة بين هيئتين كلتيهما رذيلتان ، احداهما أزيد والأخرى أنقص» (٢) • وهذا التعريف الأرسطوطالى الشهير ، من حيث الجوهر ، لكنه يختلف عنه ببعض التفاصيل • فتعين الوسط عند أرسطو من اختصاص الرجل «المتعقل» ، أى صاحب ملكة الروية العظمى (أوفرونسيس) ، بينما يرى الفارابى على خلاف ذلك ، أن «المستنبط للمتوسط» أو المعتدل فى الأخلاق والأفعال هو مدبر المدن والملك • والصناعة التى يستخرج بها ذلك هى الصناعة المدنية والمهنة الملكية ، كما يستنبط الطبيب المتوسط والمعتدل من الأغذية والأدوية (٣) ، ومع ذلك ، فهو يتفق اتفاقا تاما مع أرسطو فى باب التمييز بين معنيى المتوسط وهما المتوسط فى نفسه والمتوسط بالاضافة الى غيره ، أو كما يقول أرسطو بالنسبة الينا • ويضرب على الأول المثال الذى ضربه أرسطو عينه ، وهو توسط الستة بين العشرة والاثنين، مردفا أن من طبيعة هذا المتوسط أنه لايزيد ولاينقص ،

---

(١) الأخلاق ، الكتاب العاشر ، ١١٦٦ أ ١ ـ ٢٥

(٢) فصول ، ص ٣٦ • قارن الأخلاق ، الكتاب الثانى ، ١١٥٦ـ٣٥ • ٣٥ •

(٣) فصول ، ص ٣٩ •

خلافا للثاني الذى يزيد وينقص بحسب اختلاف الأوقات والأشخاص والأشياء • ويضرب على ذلك مثلا الغذاء بالنسبة الى الصبى وبالنسبة الى «الرجل التام الكدود» ، بينما يضرب أرسطو مثال الصبى المبتدىء والمصارع الشهير ميلون (١) •

ويستطرد الفارابى فى المقارنة بين الأخلاق والطب ، فيورد شواهد مختلفة من هذين العلمين لتوضيح مدلول المتوسط أو المعتدل • فالدواء يزداد فى كميته وكيفيته بحسب بدن المريض وبحسب صناعته وبحسب بلده وسنه وبحسب اختلاف الفصول • وقياسا عليه يرى الفارابى أن الأفعال ينبغى أن تقدر كميتها وكيفيتها بحسب الفاعل والمفعول والذى لأجله الفعل (أى الغرض) ، وبحسب الزمان والمكان • ومن ذلك الضرب والعقوبات ، فهى تختلف جميعها بحسب تلك النسب •

ومن أهم الفضائل الجزئية التى يتناولها الفارابى باسهاب على وجه يعكس المذهب الأرسطوطالى بوجه صريح فضيلة العدل • فهو يقسم العدل على غرار أرسطو فى الكتاب الخامس من «الأخلاق» الى مايمت الى «قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة على جميعهم» ، وهى العدالة التى يدعوها أرسطو «بالتوزيعية» ، والى مايمت الى حفظها أو اعادتها ، ويدعوها أرسطو «بالتصحيحية» • أما الخيرات التى يشترك فيها أهل المدينة فهى السلامة والأموال والكرامة والمراتب • وقسمة هذه الخيرات تكون بحسب الاستئهال ، فاذا نقصت عن ذلك أو زادت لم تكن عدلا ، بل باتت جورا • وهدف العدالة

---

(١) فصول ، ص ٣٧ • قارن الأخلاق • الكتاب الثانى ، ١١٠٦ ب ٢ - ٧ •

التصحيحية هو اقرار العدالة أو حفظها من جهة ، أو «تصحيح» الخارجين عليها من جهة ثانية . وهذا الخروج ، كما يقول كلا من الفارابي وأرسطو ، قد يكون بارادة المرء ، كالهبة والبيع والقرض ، وقد يكون بغير ارادته ، كالسرقة والاغتصاب . وعندما تقضي العدالة اعادة المساوى لما خرج عن يد المرء من نوعه أو غير نوعه بنسبة عادلة . فاذا زيد في مقدار ذلك أو أنقص كان ذلك جورا (١) . وقد انتبه الفارابي مع ذلك الى معنى آخر من معانى العدالة عند أرسطو هو المعنى الذى يرقى آخر الأمر الى أفلاطون ، والذى يعتبر أرسطو العدالة بحسبه مرادفة للفضيلة التامة ، لأن صاحبها يستطيع تكلفها « لا فى نفسه وحسب بل فى علاقته مع جيرانه أيضا» (٢) .

فالعدل ، كما يقول الفارابى « قد يقال على معنى آخر أعم ، وهو استعمال الانسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره ، أى فضيلة كانت» (٣) .

ولعل من المفيد أن نشير الى معانى العدل الأخرى التى تطرق اليها الفارابى فى «المدينة الفاضلة» والتى يبدو أنها مستمدة أيضا من أفلاطون وعلى وجه التحديد الكتاب الأول من «الجمهورية» . فهو يميز فى هذا السياق بين معانى العدل المتعارفة بين الناس ، وأولها «العدل الطبيعى» ومرده الى التغالب الذى ينتهى الى استعباد القاهر للمقهور والجائه الى أن يفعل ماهو الأنفع له ، كما جاء فى تعريف السوفسطائى،

---

(١) فصول ، ص ٧١ ـ ٧٢ . قارن الأخلاق ، الكتاب الخامس ، فصل ٢ و ٣ .

(٢) الأخلاق ، الكتاب الخامس ، ص ١١٢٩ ب ٢٥ .

(٣) فصول ، ص ٧٤ .

ثراسيتماخوس للعدالة في «الجمهورية» (الكتاب الأول ، ص ٣٣٧ ب ومايلي) • وثانيها العدل الذي يقوم على «رد الودائع» ، كما جاء على لسان بوليمارخوس (ص ٣٣٢ ب) والذي لابد أن يقود ، كما يقول الفارابي ، الى اقرار نظام من المناصفة والمساواة بين أفراد المجتمع ، فينشأ عندهما ضرب ثالث من العدالة ، هو التعاقد على تقاسم الكرامات أو المغانم ، بحيث «يشرط كل واحد منهما على صاحبه أن لايروم نزع مافي يديه الا بشرائط» (١) • وهو المعنى الذي بنى عليه أفلاطون ، كما هو معروف ، نظام التخصص في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي ، الذي ترتكز عليه آخر الأمر المدينة العادلة ، وهي المدينة التي تنصرف كل فئة من فئاتها الثلاث الى أداء مهمتها الخاصة ، ويسود فيها الوئام والانسجام ، شرطا التنظيم السياسي والاجتماعي الأمثل (٢) •

ومن الفضائل الأخرى التي توفر عليها الفارابي ، شيمة أرسطو ، المحبة وهي تتصل بالعدل بعض الاتصال ، من حيث أن أجزاء المدينة ، كما يقول ، تأتلف وترتبط بالمحبة ، وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل (٣) • وهو يقسم المحبة بشيمة أرسطو أيضا ، الى طبيعية ، كمحبة الوالدين للولد ، وارادية كمحبة الأصدقاء والزملاء • أما أقسام المحبة الارادية فثلاثة تقابل أغراض المحبة الثلاثة ، وهي الاشتراك في الفضيلة فطلب المنفعة ، فابتغاء اللذة ، وهو ماذهب اليه أرسطو الذي يقرر أن أول هذه الأقسام هو أشرفها

(١) راجع الجمهورية ، الكتاب الثاني ، ص ٣٥٨ ــ ٣٥٩ •
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٦٨ ــ ٣٦٩ •

(٣) راجع : فصول ، ص ٧٠ • قارن الأخلاق ، الكتاب الثامن ص ١١٥٥ أ ٢٥ الخ • و ١١٥٩ ب ٢٥ الخ •

وأسماها (١) • الا أن الاتفاق بين هـذين الفيلسوفين ليس تاما فى هـذا الباب ، من جـراء مايمكن دعـوته بالتزامات الفـارابى الدينية المباينة لأرسـطو • فبينما اعتبر هـذا الفيلسوف أن جوهر المحبة التى تربط بين الفضـلاء ، هـو الاشتراك فى الفضيلة وحسب ، يضع الفارابى أن من متمماتها الاتفاق فى الآراء والأفعـال ، ثم يتطرق فى كلا «الفصول» و «المدينة الفاضلة» الى تعداد الآراء أو المعتقدات التى ينبغى أن يشترك فيها الفضلاء ، وهى : (أ) اتفاق الرأى فى المبدأ ( أو الله ) وفى الروحـانيين وفى الأبرار ، وما يلحق بذلك من مسائل ابتداء العالم ومراتبه ونسبة أجزائه بعضها الى بعض • (ب) اتفاق الرأى فى المنتهى ، وهو السعادة القصوى • (ج) الاتفاق فيما بين هذين المبدأين والمنتهى ، وهو الأفعال التى تفضى الى تحصيل السعادة • فاذا اتفقت آراء أهل المدينة الفاضلة فى هذه الأمور الثلاثة ، لزم عن ذلك ضرورة ، عنده ، محبة بعضهم لبعض • ولما كانوا متجاورين فى المسكن كانوا محتاجين بعضهم لبعض ، فلزم عن ذلك المحبة التى تكون لأجل المنفعة ، وكان طبيعيا والحالة هذه أن يلتذوا بعضهم ببعض ، أى أن يشتركوا فى الشكل الثالث من أشكال المحبة (٢) •

هذا الجانب من فلسفة الفارابى الخلقية ، بالاضافة الى طابعه الاسلامى المرتبط بالتحاب أو التآخى بين المؤمنين أبناء الأمة الواحـدة ، يخـرج الى حـد ما عن اطـار « الأخـلاق النيقوماخية » ويوحى بأثر أفلاطونى محدث ، لعله مسـتمد آخر الأمر من شرح فرفوريوس الآنف الذكر ، وذلك لتوفره على ذكر الروحانيين ومراتب أجزاء العالم وترابطها ونسبة

---

(١) الأخلاق ، الكتاب الثامن ، فصل ٣ •
(٢) فصول ، ص ٧٠ ــ ٧١ •

بعضها لبعض ، ومنزلتها من الله والروحانيين • وهو يلقى ضوءا جديدا ، فيما نرى ، على الغرض من تأليف كتابى «آراء أهل المدينة الفاضلة» و «الملة الفاضلة» • فقد رسم الفارابى فى الكتاب الأول كما هو معروف ، مخططا عاما للآراء والمعتقدات التى يترتب على أهل المدينة الفاضلة اعتناقها ، اذا أرادوا بلوغ الغرض المنشود من الاجتماع المدنى • الا أنه حدد بوضوح أكبر فى كتاب «الملة الفاضلة» الذى نشره محسن مهدى سنة ١٩٦٨ للمرة الأولى ، جدول المعتقدات الضرورية لبلوغ السعادة القصوى ، لذا كان التقابل بين هذا الكتاب وكتاب «الفصول» أقرب • فهو يبدأ بتعريف الملة بقوله انها «آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول ، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا» (١) • وهذا الغرض هو السعادة القصوى ، متى كان الرئيس فاضلا فكانت رئاسته فاضلة ، كما يقول • وهو يقسم الآراء الخاصة «بالملة الفاضلة» الى مايحث الى أصول نظرية ومايحث الى أصول ارادية ، أى الى معتقدات وأفعال • تشمل الأولى على مايوصف به الله وما يوصف به الروحانيون ، وحدوث الأجسام ، فالانسان ، فحصول النفس فيه ، وعلى العقل ومرتبته بالنسبة الى الله والى الروحانيين ، وعلى النبوة ومصير النفس فى الحياة الآخرة وسعادتها وشقائها • يضاف الى ذلك ضرب آخر من الآراء النظرية يدور على مايوصف به الأنبياء والملوك من أفاضل وأراذل ، وما آلت اليه نفوسهم فى الحياة الآخرة • والقاعدة التى يضعها الفارابى فى باب الترابط بين الأنبياء والرؤساء من جهة ، وعامة الناس من جهة ثانية ، هى «أن تكون الصفات

---

(١) الملة الفاضلة ونصوص أخرى ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٤٣ •

التى توصف بها الأشياء التى تشتمل عليها آراء الملة صفات تخيل الى المدنيين جميع ما فى المدينة من الملوك والرؤساء والخدم ومراتبهم وارتباط بعضهم ببعض وانقياد بعضهم لبعض ، وجميع مايرسم لهم ليكون مايوصف لهم من تلك مثالات يقتفونها فى مراتبهم وأفعالهم» (١) ٠

وتشتمل الثانية على الأفعال والأقاويل الرامية الى تعظيم الله وتمجيده ، فتعظيم الروحانيين والملائكة ، فالأنبياء فالملوك والرؤساء الأفاضل ، وما يقابل ذلك من «تخسيس» للملوك والرؤساء الأراذل ٠ يلى ذلك تعيين الأفعال الواجب على المرء تكلفها فى نفسه أو فى معاملته مع أقرانه ، وتحديد العدل فى كل هذه الأفعال (٢) ٠

ولايختلف المخطط الذى رسمه الفارابى فى المدينة الفاضلة عن هذا المخطط الا من حيث التفصيل ٠ فهو يبدأ بالقول فى الموجود الأول وصفاته ، فكيفية صدور الموجودات عنه ، فمراتبها ، فنشوء الانسان وماهية النفس ، فحاجة الانسان الى الاجتماع وصبوه الى السعادة والسبل المفضية اليها ، متوفرا فى معرض ذلك على الخصال التى يجب أن يتحلى بها الرئيس الفاضل الذى يتوقف على رئاسته قيام المدينة الفاضلة واستمرارها ٠

ولعل من أهم الجوانب الأفلاطونية والفيثاغورية المحدثة فى كتاب «الفصول» ماتطرق اليه الفارابى من القول فى

---

(١) الملة الفاضلة ، ص ٤٥ ٠ قارن المدينة الفاضلة ، ص ١٢١ ــ ١٢٢ حيث يسرد الفارابى « الأشياء المشتركة التى ينبغى ان يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة » ٠

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ ٠

ماهية الشر ، على وجه لم يشر اليه أرسطو قط ، ولم نجد له نظائر فى كتب الفارابى الأخرى ، ولابد أن يكون مستمدا من شرح فرفوريوس «للأخلاق» • فهو يقسم الموجودات بادىء ذى بدء الى ثلاثة أقسام : الروحانية ويصفها بأنها بريئة عن المادة ، فالسماوية ويعنى بها الأفلاك ، فالهيولانية ويعنى بها الموجودات الثلاثة الأخرى ، أى الضرورية ، فالممتنعة ، فالممكنة • وتعريف الأولى أنها لايمكن أن لاتوجد أصلا ، والثانية أنها لايمكن أن توجد أصلا ، والثالثة أنها يمكن أن توجد وأن لاتوجد • وكلا القسمين الثانيين قد يكونان باطلاق أو تقييد مما لايمكن أن يوجد باطلاق يقابله مايمكن أن يوجد فى حين ما • وما يمكن أن يوجد ، قد يوجد على الأقل أو على الأكثر أو على التساوى (١) •

ويقوده البحث فى وجوه الوجود والامكان هذه الى البحث فى العدم الذى يعرفه بقوله ، انه نقص فى الوجود ، اما من حيث يحتاج الى غيره ، أو من حيث أن له شبيها من نوعه ، فلم يكن وجوده بعد ذاته كافيا فى تمام نوعه ، وهى صفات جميع الموجودات الكائنة الفاسدة • ويدخل فى هذا الصنف الثانى من النقص كل ماكان له ضد ، لأن معنى الضدين ، كما يقول ، «أن يكون كل واحد منهما يبطل الآخر اذا التقيا أو اجتمعا لأن وجود الواحد منهما «مفتقر فى وجوده الى زوال ضده» •

ويستنتج من هذه المقدمات النتيجة الأفلاطونية الشهيرة، وهى أن الشر وهو عدم ، لاوجود له فى أى من هذه العوالم الثلاثة : الضرورية فالممتنعة فالممكنة ، لانها جميعا ، من حيث هى موجودة بخير ، وانما يوجد الشر بارادة الانسان وحسب •

(١) فصول ، ص ٧٨ ــ ٧٩ •

وهذا الشر ينقسم عنده الى قسمين : الأول هو الشقاء المطلق الذى يعرفه بقوله انه «الغاية التى يصار اليها من غير أن يكون وراء ذلك شر أعظم منه» ، والثانى هو الشقاء الجزئى الذى يعرفه بقوله انه الأفعال الارادية التى من شأنها أن تؤدى الى ذلك الشر الأعظم أو الشقاء • يقابل هذين الشرين فى المضمار الارادى السعادة القصوى ، والأفعال المفضية اليها • فكان كلا الشر والخير هذين اراديين ، ولم يكن للشر وجود قط خارج الارادة البشرية •

وهذا المذهب يتفق الى حد ما مع مذهب أفلوطين فى «التاسوعات» ، حيث يعرف الخير بقوله : «انه ذلك الذى عليه يتوقف كل شيء ، واليه تصبو جميع الموجودات كمصدرها ومطلبها الأخير» (١) • فكان بهذا المعنى مرادف للوجود ، سواء عنينا به السبب الأول ، أو مايصدر عنه من مسببات ، وكان الشر مساويا لعدم الوجود ، الذى اعتبر أفلوطين (على غرار أفلاطون فى «طيماوس» ) الهيولى حيزا له •

الا أن الفارابى لايقف عند هذا الحد الأفلوطينى فى نظرته الى الشر والخير • فهو يرد الخير ، الى السبب الأول من جهة ، وكل مايلزم عنه من مسببات ، من جهة ثانية • وترتيب هذه المسببات (أو اللوازم كما يقول) «على نظام وعدل فى الاستيهال ، فكانت كلها خير ، اذ أنه يعرف الخير فى هذا السياق بأنه «ماكان حصوله عن استيهال وعدل (٢) • وكان

---

(١) راجع Enneadés I, 8, 3-4. وسواها من المواضع •

(٢) فصول ، ص ٨١ • قارن المدينة الفاضلة ، ص ٦٧ ، حيث يقول • « وكل واحد من هذه الأجسام له حق واستئهال بصورته ، وحق واستئهال بمادته ••• والعدل ان يوفى كل واحد منهما استئهاله • » قارن ص ٦٤ أيضا •

ينبغي عليه الاقتصار على القول بأنه كل مايوجد ٠ فهو قد أقحم اذن في تعريف الخير عنصرا خلقيا ،خلافا لكل من أفلوطين وبرقلس واضعي المذهب «الميتافيزيقي» في الخير الذي بنياه على التكافؤ التام بين الوجود والخير ، دون أي اعتبار آخر ٠

وبالفعل ينقض الفارابي قول أصحاب هذا المذهب دون تسميتهم ، لأنهم ظنوا ، كما يقول ، «ان الوجود كيف كان فهو خير ، ولا وجود كيف كان ، فهو شر» ملحقا بهم أولئك الذين ظنوا أن اللذات كيف كانات فهي خير ، والأذى كيف كان فهو شر أيضا ٠ وعنده أن هؤلاء جميعا غالطون لأن الوجود «انما يكون خيرا متى كان باستيهال ، ولا وجود شرا متى كان بغير استهيال ، وكذلك اللذات والأذى» (١) ٠

فاذا انتفى الاستيهال عن الوجود أو اللاوجود انتفى عنهما الخير واقترن بهما الشر ، وهو مايمتنع وجوده في العوالم السماوية والروحانية ، لأنه لايكون فيهما شيء بغير استيهال ٠ أما عالم الممكنات الطبيعية ، فلايحدث فيه بالطبع شيء بغير استيهال أيضا ٠ واما بالارادة فقد تكون الممكنات (وهي الأفعال) خيرا أوشرا ٠

وبين أن هذا الاقتران بين الخير والاستيهال ، والشر وعدم الاستيهال في العوالم الثلاثة يخرج الى حد ما عن الاطار الأفلوطيني ، كما مر ، ولم نعثر على أصل له في المصادر العربية ٠ ويغلب أن يكون متصلا الى حد ما بما ذهب اليه هيرقليطس من اسناد العدالة الى المقادير ، أو القضاء

---

(١) فصول ، ص ٨١ ٠ من الفلاسفة الذين توفروا على بسط المذهب الأفلاطوني والبحث في ماهية الخير مسكويه في رسالته في ماهية العدل٠ راجع هذه الرسالة ، ليدن ١٩٦٤ ، ص ١٢ ٠

الالهى ، الذى لايسمح لأى كائن بالخروج عن الحد الذى رسمه لها العقل Logoo (١) وصلة هيرقليطس بالفلسفة الرواقية ، فى هذا الباب معروفة ، فأمكن أن يكون أصل هذا المذهب رواقيا ، وأن يكون الفارابى انما استمده من شرح فرفوريوس أيضا • ومع ذلك فالفارابى لم يتنبه الى التناقض بين نظريتين مختلفين الى الشر مر ذكرهما ، تسوى الأولى بين اللا وجود والشر ، بينما تضيف الثانية الى هذه المعادلة مفهوم الاستيهال أو العدل الخلقى •

فاذا أحصينا الآن أجزاء « الأخلاق النيقوماخية » التى تناولها الفارابى بالبحث أو التعليق من قريب أو بعيد فى « الفصول المنتزعة» خاصة ، وسواها من مؤلفاته الخلقية عامة ، تبين لنا أنها تشمل جزءا من الكتاب الأول ، وهو الفصل ١٣ الذى تطرق فيه أرسطو الى أقسام قوى النفس وصلتها بالأخلاق ، فالكتاب الثانى ، فالخامس ، فالسادس فالسابع ، فالثامن ، فالعاشر •

وهى الأجزاء التى دارت عليها بوجه عام المباحث الخلقية الاسلامية ، عند مسكويه ومدرسته الخلقية خاصة • لذا سقط من هذه المباحث الأمور المجردة أو التحليلية ، كطبيعة الخير والرد على أفلاطون فى الكتاب الأول ، والتعريفات المسهبة للفضائل الخلقية الخاصة ، كالشجاعة ، والعفة ، والتكبر ، والطموح ، والألفة ، والتواضع ، والحياء وسواها • وهو

---

(١) راجع مثلا :

W. K C. Cuthrie, A **History of Greek Philosophy,** Cambridge, 1967, Vol. 1.

قارن : فلوطرخس فى الاراء الطبيعية ، ونشره عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ١٢٢ •

ما اتصفت به فلسفة الفارابى الخلقية أيضا ، الا أن تعاليقه على «الأخلاق» تمتاز من ناحية ثانية بالتوفر على «الفضائل الفكرية» ، كما رأينا ، وقد استند فى هذه التعاليق على الكتاب السادس الذى سقط من مخطوطة القرويين ، كما رأينا أيضا ، بينما استند مسكويه وأصحابه فيما يبدو ، الى الرسالة المنسوبة الى نيقولاوس (اللاذقى) والتى ترقى الى مصادر رواقية ومشائية اتصفت بطابع تفريع الفضائل الجزئية الواقعة تحت كل من الفضائل الأفلاطونية الأربع أى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة» (١) ٠

ونحن لانجزم أن الفارابى لم يتطرق فى شرحه المفقود «للأخلاق» الى المواضيع الآنفة الذكر وان كان يمكن الجزم بأن الشرح استند الى النص الأرسطوطالى كما جاء فى ترجمة اسحاق لمدى التقارب بين تعاليقه التى بين أيدينا وبين ذلك النص ، لاسيما فى باب «الفضائل الفكرية» ٠ ومع ذلك فنحن لم نعثر على مايمكن اعتباره اقتباسا حرفيا من كتاب نيقوماخيا (٢) ٠

ومن سمات هذا الشرح ، كما يستدل من التعاليق التى

---

(١) راجع مقالة ليونز الأنفة الذكر فى
Oriens (1960-61) pp. 50-52.

(٢) من المقتبسات الجديرة بالذكر ما جاء فى باب حكم أرسطو وآدابه فى مختار الحكم ومحاسن الكلم ، للمبشر بن فاتك ، وأكثرها مستمدة من الكتاب الثانى ٠ وان كان بعضها مستمد من الكتابين الأول والثانى ، راجع نشرة عبد الرحمن بدوى ، مدريد ، ١٩٥٨ ص ٢٠٩ ـ ٢١٤ ٠ والمواضع المقتبسة هى التالية : ٦ ، ١١٤١ أ ١٨ ـ ١٩ ، و ١٠٩٨ ب ١ ـ ٢ و ١٢ ـ ١٥ ـ ٢ ، ١١٠٣ أ ١٤ ـ ١٦ ، ١١٠٤ أ ١٥ ـ ٢٣ و ب ٤ ـ ٧ و ٢٢ ـ ٢٣ ، ١١٠٥ ب ١٣ ـ ١٧ ، ١١٠٦ ب ١٩ ، ١٨ ، ١١٥٥ أ ـ ٩ ـ ، ١١٥٦ ـ ٦ ـ ٢٥ و ٣٤ ـ ٣٦ ٠ الخ ٠

وصلتنا أيضـــا ، بعض الملامح الأفلاطـونية والفيثاغورية المحدثة ، لاسيما فى باب ماهية الشر ، التى لابد أنه استمدها شيمة مسكويه ومدرسته ، من شرح فرفوريوس المفقود • ومن الأدلة التى يمكن أن تساق على ذلك ، بالاضافة الى الشواهد التى وردت فى صلب هذا البحث ، شواهد تاريخية ذات شأن هام يمكن ردها الى مايمكن دعوته بوحدة التراث الخلقى فى الاسلام • فالاتفاق بين فلسفة الفارابى الخلقية وفلسفة كبار الفلاسفة الخلقيين اللاحقين ، ابتداء بيحيى بن عدى (توفى ٩٧٤) وانتهاء بنصير الطوسى (توفى ١٢٧٤) وجلال الدين الدوانى (توفى ١٥٠١) يدل على وحـــدة المصـــدر • الا أن فلسفة هؤلاء المؤلفين ، ولاسيما مسكويه ، (١) تتصف بسمات تلفيقية ، تفوق فى مدى تركيبها من عنـــاصر أرســطوطالية ورواقية وأفلاطونية محـــدثة نظـــام الفارابى الخلقى الذى يجب اعتبـــاره أولى الحلقات الكبرى فى تطـــور الفكر الخلقى الاسلامى •

---

(١) راجع مقالتنا « الأفلاطونية لدى مسكويه ومتضمناتها بالنسبة الى فلسفته الخلقية » فى Studia Islamica, 42, pp. 39-57.

## أقسام الحكمة ومضاداتها عند الغزالى (١)

أما الحكمة فيندرج تحتها فضيلتها :

حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة (٢) الرأى وصواب الظن ٠

أما حسن التدبير ، فهو جودة الروية فى استنباط ماهو الأصلح والأفضل فى تحصيل الخيرات العظيمة والغايات الشريفة ، مما يتعلق بك ، أو تشير به على غيرك فى تدبير منزل أو مدينة ، أو مقاومة عدو ودفع شر ، وبالجملة فى كل أمر متفاقم خطير ٠

## الفضائل الفكرية ومضاداتها عند الفارابى (٣)

**التعقل :**

هو القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التى هى أجود وأصلح فيما يعمل ليحصل بها للانسان خير عظيم فى الحقيقة وغاية شريفة فاضلة ٠٠٠ التعقل أنواع كثيرة : منها ماهو جودة الروية فيما يدبر به أمر المنزل ، وهو التعقل المنزلى ، ومنها ماهو جودة الروية فى أبلغ مايدبر به المدن ، وهو التعقل المدنى ٠٠ فمن هذه ماهو مشورى ، وهو الذى

---

(١) ميزان العمل ص ٧١

(٢) فى الأصل : نقاية ٠

(٣) فصول منتزعة ، ص ٥٥ ــ ٦٠ ٠

يستنبط ما لا يستعمله الانسان فى نفسه ، بل ليشير به على غيره ·· ومنها ماهو الخصومى ، وهو القــدرة على استنباط رأى صحيح فاضل فيما يقاوم به العدو والمنازع فى الجملة أو يدفعه به ·

## الغزالى ( ميزان العمل )

وأما جودة الذهن فهى القــدرة على صــواب الحكم عند اشتباه الآراء وثوران النزاع فيها ···

وأما صواب الظن فهو موافقة الحق لما تقتضيه المشاهدات من غير استعانة بتأمل الأدلة · وأما رذيلة الخب فيندرج تحتها الدهاء والجربزة · فالدهاء هو جودة استنباط ما هو أبلغ فى اتمام مايظن صاحبه أنه خير وليس بخير فى الحقيقة ، ولكن فيه ربح خطير · فان كان الربح خسيسا سمى جربزة ·

## الفارابى (فصول منتزعة)

### الذهن :

هو القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما يتنازع فيه من الآراء المعتاصة ···

### الظن الصواب :

هو أن يكون الانسان كلما شاهد أمرا يصادف أبدا بظنه الصواب ، مما لايمكن أن يكون الأمر المشاهد الا عليه ·

فالدهاء :

هو القدرة على صحة الروية فى استنباط ماهو أصلح وأجود فى أن يتم به شىء عظيم مما يظن خيرا من ثروة أو لذة أو كرامة • والخب والجربزة ، والخبث هو جودة استنباط ماهو أبلغ وأجود فى أن يتم به فعل شىء خسيس مما يظن خيرا من ربح خسيس أو لذة خسيسة •

## الغـــزالى

فأما الغمارة :

فهى قلة التجربة بالجملة فى الأمور العملية مع سـلامة التخيل • وقد يكون الانسان غمرا فى شىء دون شىء بحسب التجربة • والغمر بالجملة هو الذى لم تمكنه التجارب •

وأما الحمق :

فهو فساد أول الروية (١) فيما يؤدى الى الغاية المطلوبة حتى ينهج غير السبيل المفضل ، فان كان خلقة سـمى حمقا طبيعيا ، ولايقبل العـلاج ، وقد يحدث عنـد مرض فيزول بزوال المرض •

وأما الجنون :

فهو فساد التخيل فى انتقاء ماينبغى أن يؤثر حتى يتجه الى أشياء غير المؤثر •

---

(١)فى الأصل : الرؤية •

الغمــر :

هو الذى تخيله للمشهور مما ينبغى أن يؤثر أو يتجنب سليم ، غير أنه ليس عنده تجربة ما سبيله من الأمور العملية أن يعرف بالتجربة . والانسان قد يكون غمرا فى صنف من الأمور غير غمر فى صنف آخر .

الحمق :

هو أن يكون تخيله للمشهورات سليما وعنــده تجارب محفوظة ، وتخيله للغايات التى يهوى ويتشوق سليما ، وله روية ولكنها روية تخيل له أبدا فيما ليس يؤدى الى تلك الغاية أنه يؤدى اليها ... فيكون فعله ومشورته على حسب ماتخيل له رويته الفاسدة .

الجنــون :

هو أن يكون تخيله دائما فيما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب أضرار الأشياء المشهورة .

الفصل السابع

# الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين

د. محمد عبد المعز نصر

# الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين

كان هارولد لاسكى يقول فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن ان هنالك من القديم ماهو أحدث من الحديث . ولاينطبق هذا القول على شيء انطباقه على الفكر السياسى عند الفارابى حين ينظر اليه من تجربة القرن العشرين فى الحكم . فالفارابى لايستكمل فهمه بالوقوف عند الظاهر من مثاليته فى مؤلفه عن «آراء أهل المدينة الفاضلة» وانما ينبغى أن نتعمق محتوى هذه المثالية من واقعية المبادىء الأصيلة فى الحكم ، ومن الواقعية التى واصل كشفها فى معالجته لمؤلفاته السياسية الأخرى ككتاب «السياسة المدنية» وكتاب «الملة» وكتاب «تحصيل السعادة» وكتاب «فصول المدنى» وغيرها من المقالات والتعليقات السياسية . فالوقوف عند الفكرة الشائعة عن مثاليته وبعده عن الواقع أمر سطحى قاصر . فالحق أن الفارابى قد عاش طوال حياته التى امتدت حوالى الثمانين عاما من أواخر القرن التاسع حتى منتصف القرن العاشر الميلادى ، ومن أواخر القرن الثالث الهجرى حتى قرابة منتصف القرن الرابع الهجرى . عاش حياة العالم المنقطع لعلمه ، الساعى وراء تحصيله ، والدائب بعدئذ على تعليمه ، الا أن تجربة المجرب للحياة العامة لاتقاس بمجرد الاشتراك الفعلى فى ادارة الحكم ، وذلك لأن المفكر بهدى علمه ، وسعة خياله ، ونفاذ بصره يستطيع المشاركة فى

التجربة الواقعية من حوله بشمول يعجز بينه وبين الادراك الواعى لمغزاها الكلى · وهذا مايلمسه الباحث فى الفكر السياسى لدى الفارابى من جوانب اتصاله بالتراث اليونانى والاسلامى ، واتصاله بالحياة السياسية فى عصره ، واتصاله بالتطورات التى مر بها ، وتمر بها ، نظم الحكم فى القرن العشرين ·

ففكره ومنهج تفكيره فى مؤلفاته السياسية الرائدة فى علم السياسة الاسلامى ، والتى اتخذ منها اطارا لفلسفته الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والسياسية والأخلاقية ، يشتمل على رؤوس موضوعات فى السياسة ونظم الحكم تعيش معنا الآن فى قيمناوثقافتنا وفى آمال العصر ومنجزات الواقع شرقا وغربا · ويمكننا باستعمال لغة عصرنا الحاضر أن نذكر رؤوس موضوعات حية فى فكره وحية فى مجتمعات القرن العشرين وجامعاته مثل :

- الدولة ومذهب الدولة ·
- الايديولوجية ونظم الحكم ·
- الغاية من الدولة وسياستها الايجابية والاشتراكية ·
- الدساتير ونسبية صلاحيتها للشعوب المختلفة ·
- المواطنة ودور الدولة فى توجيه المواطنين ·
- التخطيط وأسلوب التنظيم فى الدولة ·
- الزعامة والزعيم ·
- حكم الصفوة والارستقراطية الفكرية والفنية ·
- الطبقات الاجتماعية وأسسها النفسية والوظيفية والاقتصادية ·
- التماسك الاجتماعى وعناصره ·
- التعليم وفلسفته فى اعداد الحاكم والمحكومين ·

ان هنالك الكثير من التشابه بين المبادىء التى ضمنها الفارابى كتبه السياسية ، وبين المبادىء التى برزت فى نظم الحكم أثناء القرن العشرين • وان السر فى هذا الالتقاء يعود من ناحية الى المصادر الفكرية والواقعية التى اعتمد عليها الفارابى فى فلسفته السياسية ، ومن ناحية أخرى الى التغيرات التى أعادت تشكيل الدولة وعملها ووظيفتها فى القرن العشرين • فعبقرية الفارابى السياسية تقوم على جمعه بين التراث اليونانى خاصة عند أفلاطون وأرسطو وبين التراث الاسلامى متمثلا فى الدولة الاسلامية ومثلها وشريعتها المثالية ، واخراجه منهما نسقا فكريا متميزا قدم نموذجا تاريخيا للاتصال الحضارى بين القديم والحديث عبر العصور خاصة فى مجال الفكر ونظم الحكم • وانه لمن اليسير على الباحث فى النظم السياسية المقارنة أن يلاحظ امكان بعث الأسس الفارابية فى تنظيم الدولة لأن الدولتين اليونانية والاسلامية اللتين استمد منهما الفارابى نموذجه المثالى فى الحكم ، والدولة فى القرن العشرين ، قد أخذت كل منها بمبادىء المسئولية الى مرحلة التوجيه والتخطيط والتنظيم الكلى والتدخل شاملا فى بعض الأنظمة ، والتدخل المحدود فى بعضها الآخر ، ولم تمر أى منها فى مرحلة التحررية التى طبعت بطابعها الدولة فى القرن التاسع عشر • ويكفى بيانا لهذه الصلة بين الفارابية وبين مذهبية هذا القرن فى موقفها من الدولة أن نرى «فيدر» مستشار هتلر المالى يقرر أن النازية الألمانية انما تهدف الى احياء أفلاطون وتطبيق مبادئه فى الدولة تطبيقا حرفيا وليس مجازيا • فالعودة الى مصادر التنظيم اليونانى من أهل اليمين أو أهل اليسار توحد فى الواقع بين الدولة المعاصرة والدولة الفارابية

التى اتخذت الأفلاطونية السياسية مصدرا من مصادرها الأساسية ٠

## السلطة فى التنظيم الهرمى ومنهجه :

فالدولة الفارابية فى بنائها السياسى وعناصره الفكرية والقانونية والتربوية وفى تصويرها للسيادة وهرم السلطة لدى الحاكمين وفى ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية تعرض مزاجا مركبا يحس معه المطلع أن الفارابى بالرغم من غرابة مصطلحاته اللغوية لن يكون غريبا فى عالمنا ٠ فالدولة عنده ــ كما كانت فى الفكر اليونانى الكلاسيكى ، وكما كانت فى تجربة السلطان الشرقى ــ هى نظام كلى ، وما المواطنون سوى أجزاء ذلك النظام الكلى ، الذى يستمدون منه وجودهم ، والذى لا قوام لهم بدونه ٠ ان المواطنين فى تلك الدولة لايعدون وحداتها المستقلة كما نظر اليهم فى العصور الحديثة فى ظل المذاهب الفردية ، وانما هم تابع يلى تابعا فى مراتب البناء الاجتماعى وهرم السلطة ، يدينون جميعا للرئيس الأول بالولاء المطلق والطاعة التامة ، ويتوحدون فى سلسلة التبعية بخدمة غرضه المفروض من عل ، وفق خطة تنفذ تنفيذا بيروقراطيا محكما ، تقوم على التخصص الوظيفى ، وتقسيم العمل المبنى على الاختلاف فى القدرات النفسية ، وعلى عدم المساواة المبنى على نوعية الدور والاسهام فى تحقيق الخطة السلطانية ٠

فالتنظيم لهذه الدولة صارم صرامة لايقربها الى الذهن سوى تنظيم المصنع الذى نشاهده فى الدولة الصناعية الجديدة ، والذى نادى به مفكرون محدثون مثل توماس كارليل وسان سيمون ٠ وانه لايخفف من الجو الصارم لهذه الدولة الشبيهة

بالدول الكلية «التوتالية» فى القرن العشرين ، سوى التأكيد من الفارابى أن دولته لاتستهدف القوة العارية ـ شأنها فى ذلك شأن الدول التى أطلق عليها لقب الجاهلية ـ وانما تستهدف غرضا نبيلا يتمثل فى عملها الايجابى لكفالة الظروف التى تؤدى الى السعادة فى هذه الحياة ، والى السعادة القصوى فى الحياة الأخرى ، وذلك لكل المواطنين على أساس المبدأ النسبى لقدراتهم وأنفسهم وسلوكهم علوا وخسة فى اطار سلم السعادة والشقاء •

ولقد كان أمرا محتوما أن ينتهى الفارابى الى اتخاذ دولة السلطان المطلق المتمثل فى قوة مركزية مثلا أعلى للتنظيم السياسى (١) ، ومن ثم فقد طبق فى نظرته الى الدولة منهجا أكد أولا عضويتها بأن شبه ـ مثل أفلاطون ـ الدولة الكاملة بالبدن التام الصحيح ، الذى تنتظم أعضاؤه المختلفة المتفاضلة فى أهمية وظائفها فى نسق غير متكافىء العناصر يسود فيه القلب ، ويسيطر عليها جميعا فى وظائفها ومراتبها رئيسية كانت أم خادمة وفق قدرتها على أداء غرضه • فاستخدام المنهج العضوى ـ قديما وحديثا ـ يبدأ من اعتبار الدولة فردا حقيقيا ، وان لهـا مصلحة واحدة موحدة فى جميع الشئون ، وان الفرد ـ كما يقول ولدون فى كتابه الأخلاق والدول ـ فيما عدا طاعته للدولة هو من الناحية الجوهرية تابع غير كامل ، وفى التحليل النهائى غير حقيقى» (٢) •

ويرسم الفارابى الصورة العضوية لدولة المدينة الفاضلة

---

(١) بعد أن شاهد انهيار السلطة المركزية فى الخلافة العباسية وما لاقى الخلفاء أثناء العصر الثانى من هوان وتعذيب وقتل على أيدى الأمراء الأتراك فى بغداد •

(٢) Weldon : States and Morals, p. 36.

بطريقة مفصلة لا نلقاها فى جمهورية أفلاطون على النحو الآتى :

« والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذى يتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه · وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة — فهذه فى المرتبة الثانية — ، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا · وكذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات · وفيها انسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس · وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ماهو مقصود ذلك الرئيس · وهؤلاء هم أولو المراتب الأول · ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم فى الثانية · ودون هؤلاء أيضا من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء · ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون فى أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين ·

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية · وأجزاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل

ارادية • على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان ، لشيء دون شيء • غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وماشاكلها • والقوى التى أعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية» (١) •

## السيادة فى الدولة :

وفى اطار مثل هذا التنظيم الذى بناه الفارابى على أساس من المذهب العضوى ، كان من الواضح واليسير عليه أن يحدد مكان السيادة فى الدولة ، وخصائصها ، والقائم بها • فلقد ركز السيادة المطلقة ـ قبل هوبز بسبعمائة سنة ـ فى يدى الرئيس الذى وحد بينه وبين القلب فى البدن ، وأضفى عليه صفة الكمال والعلية فى وجود الدولة وأجزائها وما لها من صناعات وملكات ارادية ، وأسند اليه ترتيب مراتبها والمحافظة على توازنها بأن يكون دائما ـ على حد تعبيره ـ المرفد الذى يزيل اختلال مايختل من أجزائها ، وذلك قبل نظرية بارسونز Parsons والمدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع الأمريكى بألف عام • ولم يكتف الفارابى بالقاء الضوء على سلطة رئيس المدينة وسيادته العليا ضد تشبيهه الفسيولوجى، بل تابع الاستنباط منه حتى وصل الى تفسير ميتافيزيقى يفترض النظام وانعقاد الرئاسة لرئيس فى كل «جملة أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة» (ويقصد بالجملة هنا المجموعة أو الكلى) ورأى ذلك مطبقا فى جملة أعضاء البدن تحت رئاسة القلب ، وجملة أفراد المنزل تحت رئاسة رب

---

(١) المدينة الفاضلة ( طبعة نادر ) ص ١١٨ ـ ١١٩ •

المنزل ، وجملة مواطنى الدولة تحت رئاسة مديرها ، وجملة الموجودات فى الكون تحت رئاسة السبب الأول • ومن هذا المنطلق يكاد الفارابى بعقده التشابه بين نظام الكون ونظام الدولة وبالتالى بين السبب الأول فى الوجود وبين رئيس الدولة ، أن يضفى على رئيس الدولة قداسة تذكر فى العصر الحديث • يقول هيجل بأن الدولة هى الله يمشى على الأرض • وذلك حين يذهب الفارابى الى أن «السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها ، وان الموجودات كلها تقتضى غرض السبب الأول ••• وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة ، فان أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب» (١) •

ويعرض الفارابى هذا التصوير لرئاسة الدولة على أساس من أهمية «الكلية» فى نظام الأشياء الطبيعية والمؤسسات الاجتماعية فى «المدينة الفاضلة» على النحو الآتى :

« وكما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل مايشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الأول ترأس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ماشارك فيه أفضله • ودونه قوم مرءوسون منه ويرأسون آخرين •

« وكما أن القلب يتكون أولا ، ثم يكون هو السبب فى

---

(١) للمدينة الفاضلة ( نادر ) ص ١٢١ ــ ١٢٢ •

أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب فيأن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فاذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا ، ثم يكون هـو السبب في أن تحصـل المدينة وأجزاؤها ، والسـبب في أن تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله ٠

« وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيسي تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضـاء يقـوم بها من الأفعال أخصـها ، كذلك الأجـزاء التي تقـرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الارادية بمـا هو أشرف ، ومن دونهم بما هـو دون ذلك في الشرف ، الى أن ينتهي الى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها ٠

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فان كانت تلك الأفعال عظيمة الغناء ، مثل فعل المثـانة وفعل الأمعـاء السفلى في البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جدا ، كذلك (الحـال) في المدينـة ٠ وكذلك كل جملة كانت أجـزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطـة بالطبع ، فان لها رئيسا حاله من سائر الأجزاء هذه الحال ٠

« وتلك أيضا حال الموجودات ، فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينـة الفاضلة الى سـائر أجزائها ٠ فان البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونهـا الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهيولانية ٠ وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك «كل موجود بحسب قوته ٠ الا أنها انما تقتفى الغرض

بمراتب ، وذلك أن الأخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفي غرض ماهو فوقه ، وأيضا كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، الى أن تنتهى الى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا • فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الأول • فالتى أعطيت كل مابه وجودها من أول الأمر ، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت فى المراتب العالية • وأما التى لم تعط من أول الأمر كل مابه وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى تتوقع نيله ، وتقتفى فى ذلك ماهو غرض الأول • وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة : فان أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب • (١)

ويستطرد الفارابى فى بيان نظريته عن السيادة فيلخصها فى قول يؤكد تفرد الرئيس الأول بالرياسة وذلك بنفى خضوعه لرئاسة أى عضو سواه ، فيقول « ان الرئيس الأول فى جنس لايمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الأعضاء ، فانه هو الذى لايمكن أن يكون عضو آخر رئيسا عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة» (٢) • كما أن الفارابى يؤكد أيضا تفرد رئيس المدينة الفاضلة بانسانية خاصة، وذلك بأن ينفى عنه «أن يكون أى انسان اتفق» • (٣) فهنالك شروط أساسية لابد من توافرها لتكوين رئيس المدينة الفاضلة ، فأن يكون أولا « بالفطرة والطبع » وثانيا «بالهيئة والملكة الارادية» معدا لتلك الرياسة • فينبغى أن يكون

---

(١) المدينة الفاضلة ( نادر ) ص ١٢٠ ــ ١٢٢ •
(٢) المدينة الفاضلة ( نادر ) ص ١٢٣ •
(٣) المدينة الفاضلة ( نادر ) ص ١٢٢ •

مفطورا على الرياسة وليس على الخدمة ، مما أكده أرسطو من قبله ، بان قسم المواطنين الى سادة والى خدم بالطبع · « فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها «على حــد تعبيره بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها فى المدينة · وأكثر الفطر هى فطر الخدمة · وفى الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخرى ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلا · فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة مــااتفقت ، ولا أى ملكــة مــااتفقت · «ولهــذا فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة» ينبغى أن تكون صناعتــه صناعة لايمكن أن يخدم بها أصلا ، ولا يمكن نحو غرضهـــا صناعة أخرى أصلا · بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يقصــد جميع أفعــال المدينــة الفاضلة · ويكون ذلك الانسان انسانا لايكون يرأسه انسان أصلا » (١) ·

## السعادة كمبدأ أساسى :

وفى الواقع أن مشكلة السيادة فى الدولة المثالية عنــد الفارابى لم تقتصر على الشكل ، وانما استمدت أهميتها من تأكيد الموضوع والغرض من الحكم · فلقد جعل الفارابى من «السعادة» مبدأ سياسيا ، ومعيارا أساسيا يستخدم فى تقرير ماهية الحكم ووظيفته ، وصلاحية الحاكم لتولى منصبه ، كما جعل منها محركا ديناميا لعملية الحيــاة العامة والأنشــطة المتعددة فى الدولة ــ فكرية كانت أو مادية ·

فمسألة السعادة عند الفارابى هى المسألة السياسية التى

---

(١) المدينة الفاضلة ( طبعة نادرة ) ص ١٢٣ ·

تربط بين مؤلفاته فى معالجتها لوجوهها المختلفة فى اطار مفهومة للدولة العضوية الكلية المتفاوته الأدوار والصنائع والمختلفة المراتب والرياسات تحت سلطان الرئيس الأول الجالس على رأس هرم القوة والنظام •

فأفلاطون قد جعل من العدل الموضوع الأساسى للحكم فى دولته المثالية ، على حين أن الفارابى قد جعل من «السعادة» ذلك الموضوع ، وان كان قد تأثر فى هذا الاختيار أيضا بأفلاطون وأرسطو • ولكن اتخاذ الفارابى السعادة محورا لنشاط المجتمع وغاية للانسان والدولة الفاضلة ، انما هو أمر طبيعى فى العصور الوسطى ، عندما كانت السعادة غاية اجتمع على المناداة بالسعى الى تحصيلها المفكرون الدينيون من اليهود مثل ابن ميمون ، ومن المسيحين مثل توما الأكوينى ومن المسلمين ابن رشد مؤتمين جميعا بالفارابى ، وذلك لتأثرهم بالنموذج المثالى الأفلاطونى لسعادة النفس فى الحياة وفى الخلود ، وبالتعاليم السماوية التى تؤكد اتصال السعادة فى الدنيا والآخرة •

ومجمل القول يمكننا أن نقرر أن «السعادة» كعلة غائية هى المفتاح الذى يفهم به «أولا» تفسيره لنشوء الدولة وتصنيفه لأنواعها «وثانيا» لنظريته فى حكم الأستقراطية الفكرية «وثالثا» لتقريره مبدأ التخصص كأساس للتنظيم الوظيفى والاجتماعى والسياسى فى الدولة «ورابعا» لبيانه نظام التعليم والتربية وأهميته السياسية «وخامسا» لتأكيده مبدأ المحافظة على النظام السائد بآرائه ومعتقداته وممارسة الرقابة على سلامته «وسادسا» لتطبيقه مبدأ العدل تطبيقا وان كان نسبيا الا أنه شامل الأقسام الدولة جميعها •

## السعادة وبناء المجتمع والدولة :

ولقد اتخذت «السعادة» أهمية سياسية عند الفارابي مما عقد بينها وبين «الخير على الاطلاق» والكمال الأقصى «من ترادف ومن تقريره أن المقصود بوجود الانسان أن يبلغ السعادة وكان ذلك هو الكمال الأقصى» (١) ومن تقريره كذلك أن الانسان مفطور بطبيعتة على بلوغ «الكمال» ، «وان ذلك لايتحقق الا فى ظل الدولة ـ وهى الاجتماع السياسى الكامل الذى يتعاون أعضاؤه فى اطاره على سد حاجاتهم وبلوغ «أفضل كمالاتهم» .

وعلى هذا الأساس صنف الفارابى الاجتماعات الانسانية الكاملة فى ثلاث : «عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعات كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع مدينة فى جزء من مسكن أمة (٢) » . ولم يقف عند معيار «الحجم» كأساس لتصنيف الدول ، وانما أضاف اليه معيارا نوعيا ، وذلك باشتراطه «نيل السعادة» كعامل مميز بين الدولة الفاضلة وغير الفاضلة . فهو يقول :

«فالخير الأفضل والكمال الأقصى . انما ينال أولا بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التى

---

(١) السياسة المدينة ص ٧٤ .

(٢) المدينة الفاضلة ( طبعة نادر ) ص ١١٧ .

يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينة الفاضلة . والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ماتنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة» (١) .

ويلاحظ على هذا التفسير لنشوء المجتمع والدولة عند الفارابى أنه أقر (أولا) بقدرة الانسان على الكمال وصلاحية فطرته ونفسه للنمو والتقدم ، غير آخذ بالاتجاهات المتشائمة فى النظرة الى خلق الانسان ومصيره . وانه استخدم (ثانيا) المنهج الغائى أو التليولوجى فى بيانه ، فجعل من الغاية المتمثلة فى السعادة والخير والكمال القوة الدافعة الى بناء المجتمع والدولة ، كما جعل منها المعيار للحكم على صلاح النظام فى الدولة أو انحرافه . وانه اعتبر (ثالثا) قيام المجتمع وعضوية الانسان فيه أمرا طبيعيا ، ولم يذهب مذهب الذين بررو ا قيام المجتمع على أسس من القوة أو التعاقد أو غير ذلك من التفسيرات التى توحى بأن المجتمع وليد الصناعة وليس الطبيعة . وأنه أكد (خامسا) أن الاجتماع البشرى لايمكن احتسابه اجتماعا كاملا الا اذا تجسد فى دولة . ومن الطريف أن الفارابى قد أطلق على مؤلفاته السياسية أسماء «المدينة الفاضلة» و «السياسة المدنية» و «فصول المدنى» نسبة الى أصغر شكل من أشكال الدول حسب تصنيفه ، وهو دولة المدينة ، أسوة بدولة المدينة عند اليونان الذين لم يستطيعوا فى تاريخهم القديم تجاوز المنافسات بين المدن وتحقيق الدولة القومية . ولكن التجربة التاريخية التى تلت

---

(١) المدينة الفاضلة ( طبعة نادر ) ص ١١٨ .

اليونان فى الحكم جعلت الفارابى يضيف الى أشكال الدول ـ الدولة القومية التى تشتمل على أمة ، والدولة العالمية التى تشتمل على المعمورة جميعها ، متأثرا فى ذلك بتجربة الدولة الاسلامية فى احتوائها للأمة الاسلامية ، وفى طموحها الى أن تكون دولة عالمية ٠

## تحصيل السعادة والتعليم من أجل المواطنة والزعامة :

ولقد شغل الفارابى بعد بيانه أن السعادة هى المقصود بوجود الانسان ، وانها لاتتحقق الا فى الدولة الفاضلة ، بالأسلوب الذى به يبلغ الانسان السعادة ٠ فلقد أوجز ذلك فى كتابه «السياسة المدنية» بقوله «واذا كان المقصود بوجود الانسان أن يبلغ السعادة القصوى فانه يحتاج فى بلوغها الى أن يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه ٠ ثم يحتاج بعد ذلك الى أن الأشياء التى ينبغى أن يعلمها حتى ينال بها السعادة ، ثم أن يعمل تلك الأعمال» (١) ٠ ولكنه خصص لشرح مقومات السعادة والطريق الى بلوغها كتابا كاملا ، هو « كتاب تحصيل السعادة » (٢) ٠ فبناها على أساس من سوسيولوجية المعرفة ، وأكد أن شخصية المواطن وشخصية الزعيم التى تناسب الحياة العامة فى الدولة المثالية ، والنهوض بأعبائها ومسئولياتها ، انما يجب أن تخضع لاعداد علمى أخلاقى ، اسوة بالبرنامج التربوى الذى وصفه أفلاطون لاعداد طبقة الحكام الفلاسفة ٠ ويكاد البرنامج الذى وضعه الفارابى فى التربية والتعليم لاعداد المواطن الصالح والزعيم الصالح فى الدولة المثالية أن يكون حديثا بل معاصرا ، فهو

---

(١) السياسة المدنية ص ٧٨ ٠

(٢) الذى يشتمل على فلسفته التربوية ٠

يؤكد «أولا» مبدأ انتخاب القدرات وما يسميه الفطرة والطبيعة كأساس للتعليم مما نراه شائعا فى الفصول المدرسية ، بل في دوائر البحث الجامعية • ويؤكد «ثانيا» أهمية العلوم النظرية والعملية من رياضيات وطبيعيات ومابعد الطبيعيات وعلوم سياسية أو مدنية ، وكذلك المناهج الفكرية التى يستقيم بها الذهن فى الأحكام العامة والتمييز بين الحلول المناسبة للمواقف المختلفة ، مما يدفع بعض زعماء الدول الحديثة الى بناء الدولة على العلم ، وعلى القادرين فى جوانب أنشطة الحياة المختلفة ممن يقيمون حكم الصفوة المختارة • ويؤكد «ثالثا» أهمية الفضائل الأخلاقية ، وأظننا جميعا قد لاحظنا فى تجاربنا أن ارتباط المؤهلات العلمية بالمؤهلات الأخلاقية أمر الزامى بالنسبة للنجاح فى الميادين العامة والخاصة ، فالكثيرون من القادرين علميا منوا بالهزيمة الذاتية من أنفسهم ، بأن هزمت أخلاقهم الشخصية قدراتهم العلمية • ويؤكد «رابعا» أهمية الفضائل العملية والسيطرة على صناعة من الصناعات فى مجال العمل القومى القائم على مبدأ التخصص ، مما يذكر الآن بما تستلزمه الدولة الصناعية الجديدة ـ كما يقول جولبريت Galbraith ـ من مؤهلات تكنولوجية • ويركز الفارابى العمد التى تقوم عليها السعادة بين الأمم والدول فى مستهل كتابه «تحصيل السعادة» بقوله : «الأشياء الانسانية التى اذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن (الدول) حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى ، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس،

الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية» (١) .

ولقد أشار الفارابى الى ترابط هذه الفضائل وتلازمها فى تكوين شخصية الرئيس الأول ، ففضيلته هى مجموع الفضائل كلها ، وقوتها هى قوة الفضائل كلها ، «فهذه الفضيلة هى الفضيلة الرئيسية التى لا فضيلة أشد تقدما منها فى الرياسة» (٢) .

## المنهج التعليمى والتربوى :

ويفصل الفارابى منهجا تعليميا تربويا يبرز موضوعات التعليم ومناهجه والقائمين عليه ، ودور الدولة فى التوجيه التعليمى والتربوى ، من أجل تحصيل هذه الفضائل بين الدول القومية ودول المدينة . فهو يبدأ بالتمييز بين «التعليم» «والتأديب» ويحدد اختصاصات كل منهما . «فالتعليم» هو ايجادالفضائل (العلوم) النظرية فىالأمم والمدن ،«والتأديب» هو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم «والتعليم »هو بقول فقط ، والتأديب هو أن يعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العلمية ، بأن تنهض عزائمهم نحو فعلها ، وأن تصير تلك وأفعالها مستولية على نفوسهم ، ويجعلوا كالعاشقين لها . وانهاض العزائم نحو فعل الشىء ربما كان بقول ، وربما كان بفعل» (٣) .

«والعلوم النظرية ، اما أن يعلمها الأئمة والملوك ،

---

(١) تحصيل السعادة ص ٢ .
(٢) تحصيل السعادة ص ٢٤ .
(٣) تحصيل السعادة ص ٣٩ .

واما أن يعلمها من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية • (١)
وأظننا نحن المعلمين على مستويات التعليم المختلفة هم من يقصدهم الفارابى بحفظة العلوم النظرية • ولن تعلم العلوم النظرية الا للأحداث الذين قومت نفوسهم بالأشياء التى تراض بها أنفس الأحداث ، وكانت مراتبهم بالطبع فى الانسانية مراتب ممتازة ، مما يؤكد أهمية القدرات الطبيعية والأخلاقية كأساس لتلقى مستوى رفيع من المعرفة يتمثل فى هذه العلوم النظرية ، وماتستتبع من استعمال الطرق المنطقية»، على الترتيب الذى ذكره أفلاطون « على حد تعبير الفارابى » • فأولئك الذين يختارون لتلقى العلوم النظرية هم «الخاصة» من المواطنين ، ومن بينهم يصل «الملوك» الى عروش الحكم ، فأخص الخواص «يلزم أن يكون هو الرئيس الأول (٢) » بعد أن يكون قد مر بنجاح فى اعداده العلمى وتجربته التدريجية فى الرياسات العملية •

واننا نلاحظ هنا أن الفارابى ــ مثله مثل أفلاطون من قبله ــ يؤمن بارستقراطية المعرفة ، ويبنيها على أساس من تقسيم المجتمع الى «خاصة» و «عامة» ، أو الى «صفوة مختارة» والى «جماهير» حسب تعبير العصر فهو يقول : «ان الأمم وأهل المدن منهم من هو خاصة ، ومنهم من هو عامة » •

والعامة هم الذين يقتصرون ، أو الذين سبيلهم أن يقتصر بهم فى معلوماتهم النظرية على مايوجبه بادى الرأى المشترك •

والخاصة هم الذين ليس يقتصرون فى شىء من معلوماتهم

---

(١) تحصيل السعادة ص ٣٩ •
(٢) تحصيل السعادة ص ٣٠ + ص ٣٧ •

النظرية على مايوجبه بادى الرأى المشترك ، بل يعتقدون مايعتقدونه ، ويعلمون مايعلمونه عن مقدمات تعقبت غاية التعقب . فلذلك صار كل من ظن بنفسه أنه لايقتصر على مايوجبه بادى الرأى المشترك فى الأمر الذى ينظر فيه ظن بنفسه أنه خاص فى ذلك الأمر ، وبغيره أنه عامى . فلذلك صار الحاذق من أهل كل صناعة يسمى خاصيا ، لعلمهم أنه ليس يقتصر فيما يحتوى تلك الصناعة على مايوجبه بادى الرأى فيها ، بل يستقصيها ويعقبها غاية التعقب . وأيضا فانه يقال عامى لكل من لم يكن له رياسة ما مدنية ، ولا كانت له صناعة ترشح له بها رياسة مدنية ، بل اما لا صناعة له أصلا ، أو أن تكون صناعته صناعة يخدم بها فى المدينة فقط . والخاصى كل من له رياسة ما مدنية . وكذلك كل من ظن بنفسه أن له صناعة يصلح أن يتقلد بها رياسة ما مدنية، أو حالة يظن بها عند نفسه أنها حال رياسة مدنية ، يسمى نفسه خاصيا ، مثل ذوى الأحساب ، وكثير من ذوى اليسار العظيم ، وأدخل فى الخصوص كل من كانت صناعته أكمل فى أن يتقلد بها رياسة (١) .

كما أن الفارابى لايميز فقط بين المواطنين فى دولة ما على أساس من نسبة القدرات العلمية والأخلاقية ، وانما يطبق كذلك مبدأ النسبية على الأمم والمدن ، بل وعلى الطوائف المختلفة من أهل المدن ، فيما يتصل بما ينبغى أن تعطى من علوم حسب مايسود فى كل منها من قدرات وخصائص . فهو يقول :

« ويتميز ماينبغى أن تعطاه أمة أمة من ذلك ، وماسبيله أن يكون مشتركا لجميع الأمم ، ولجميع أهل كل مدينة ،

---

(١) تحصيل السعادة ص ٣٦ ـ ص ٣٧ .

ومايبنغى أن تعطاه آمه دون أمة ، أو مدينة دون مدينة ، أو طائفة من أهل المدينة دون طائفة • وهـذه كلها سـبيلها أن تميز بالفضـيلة الفـكرية الى أن تحصـل لهـم الفضـائل النظرية» (١) •

وفى الواقع أن الفارابى قد أظهر وعيا واضـحا بدور التعليم فى تشكيل المواطنين ، حـدا به الى أن يجعله وظيفة أساسية من وظائف الدولة ، مما يشبه الى حد كبير مانراه في بعض الدول التقدمية والمحافظة في القرن العشرين من حرص على صياغة المواطن فكرا وبدنا صياغة تتناسب مع المثـال المرتجى للدولة لدى نظام الحكم السائد • فهو لم يتردد فى أن يقرر بصيغة مطلقة «أن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها ، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم ، والقيم بالصبيان والأحداث ، هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم» • (٢) والفارابى فى تشبيهه وظيفة الملك فى التأديب بوظيفة رب المنزل أو المعلم ، لم يقصد بالطبع مانشـاهده بيننا من مثل ديموقراطية في البيت الحديث أو المدرسة الحـديثة ، وانما قصد ذلك النظام الذى تسود فيه صفة التنظيم والضبط جميع مؤسساته ووحداته • وللملك فى تأديب الأمم وتقويمهم أن يستخدم الرفق والاقناع لتأديب البعض والكره لتأديب البعض الآخر ، وأن «يستعمل فى تأديب الأمم وأهـل المدن طائفتين من المؤدبين ــ طائفـة تسـتعمل فى تأديب من يتأدب منهم طـوعا ، وطائفـة تسـتعمل فى تأديب من سبيله من يؤدب كرها » (٣) •

---

(١) تحصيل السعادة ص ٣٠ ــ ٣١ •
(٢) تحصيل السعادة ص ٣١ •
(٣) تحصيل السعادة ص ٣١ •

ولقد اهتم الفارابى لذلك بمهنة التأديب ، وقاس قوة الملك بقوة من يستعملهم فى التأديب الطوعى أو الاكراهى لأهل الأمم والمدن ، وذهب الى وجوب اختيار الملك لأعظم المؤدبين قوة فى مهنهم ، وذلك معظم دور التأديب فى تحقيق السعادة والكمال بين المواطنين كل « بحسب رتبته فى الوجود » (١) كما أنه دعا الى أن يدون الملك فى كتاب « ما سبيله أن يحفظ ويستدام متلوا ومكتوبا ... من الآراء والأفعال » (٢) التى تتخذ دستورا للتعليم والتربية ، ومرشدا للمعلمين والمؤدبين فى آداء مهنهم على الوجه الذى يحقق غرض رئيس الدولة ، ويكفل الوحدة الفكرية بين المواطنين جميعا على الرغم من اختلاف مراتبهم بحسب الفضيلة الفكرية التى يمتاز بها كل منهم .

## الفلسفة والسياسة :

وعلى هذا النحو التربوى والتعليمى ، بين الفارابى «الوجوه والطرق التى منها تحصل فى الأمم والمدن الأشياء الانسانية الأربعة التى بها ينالون السعادة القصوى» (٣) وقد أبرز الفارابى من بين هذه الفضائل الأربعة ، أول هذه العلوم كلها ، وهو العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراهين يقينية » (٤) ويسمى عند اليونانيين « الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها العلم ، وملكتها الفلسفة » . (٥) وصاحب هذا العلم هو «الرئيس الأول» (٦)

---

(١) تحصيل السعادة ص ٣٢ .
(٢) تحصيل السعادة ص ٣٤ .
(٣) تحصيل السعادة ص ٣٦ .
(٤) تحصيل السعادة ص ٣٦ .
(٥) تحصيل السعادة ص ٣٨ .
(٦) تحصيل السعادة ص ٣٨ .

وبهذا أضفى الفارابى على الفلسفة أهمية سياسية كمؤهل جوهرى فى تولى الحكم ، وتدبير أمور الدولة • فبهذا العلم الرئيس ، وما يستتبعه من سيطرة على العلوم الأخرى ، يبلغ «الرئيس الأول» مرتبة ينال بها السعادة والكمال اللذين يتحققان بكمال المعرفة ، واللذين يؤهلانه بالتالى لقيادة قومه نحو نيلها فى حياتهم ، بما يعلمهم من سبل الوصول ، وبما يهديهم من نور حكمته الذى يكشف أسرار الحكم التى تنطوى عليها شرائع الأقدمين وشريعة المسلمين • ويحاول الفارابى أن يحدد مكانة هذا العلم بين العلوم النظرية والعملية ، وبين ماهيته وغرضه ، ويؤرخ لنشوئه وتطوره بين الشعوب فى قوله :

« وهذا العلم هو أقدم العلوم ، وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الأخرى الرئيسية هى تحت رياسة هذا العلم • وأعنى بسائر العلوم الرئيسية الثانى والثالث المنتزع منها ، اذ كانت هذه العلوم انما تحتذى حذو ذلك العلم ، وتستعمل ليكتمل الغرض بذلك العلم ، وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذى يبلغه الانسان • وهذا العلم ، على مايقال ، انه كان فى القديم فى الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم صار الى أهل مصر ، ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى أن انتقل الى السريانيين ، ثم الى العرب • وكانت العبارة عن جميع مايحتوى عليه ذلك العلم باللسان اليونانى ، ثم صارت باللسان السريانى ، ثم باللسان العربى •

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها العلم ، وملكتها الفلسفة • ويعنون به ايثار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفا ويعنون به المحب

والمؤثر للحكمة العظمى . ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها، ويسمونها علم العلوم ، وأم العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات ، ويمنون بها الصناعة التي تشمل الصناعات كلها، والفضيلة التي تشمل الفضائل كلها والحكمة التي تشمل الحكم كلها . وذلك أن الحكمة قد تقال على الحذق جدا ، وبافراط في أي صناعة كانت ، حتى يرد من أفعال تلك الصناعة مايعجز عنه أكثر من يتعاطاها . ويقال حكمة بشرية ، فان الحاذق بافراط في صناعة مايقال انه حكيم في تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الروية ، والحثيث فيها ، قد يسمى حكيما في ذلك الشيء الذي هو نافذ الروية فيه ، الا أن الحكمة على الاطلاق هي هذا العلم وملكته» (١) .

وتستمد الفلسفة عند الفارابي قيمتها السياسية من مفهومه لها ، ومن الدور الذي نسبه اليها . فليست الفلسفة عند الفارابي قاصرة على العلم التقليدي الذي نرى الآن موضوعاته مفصلة في البرامج الجامعية والأكاديمية ، وانما هي جماع العلوم النظرية والعملية ، وليس الفيلسوف عنده هو ذلك العالم الذي يعيش في برج عاجي ، متعاليا أو منطويا أو مغتربا ، وانما هو ذلك القادر على أن ينقل علمه الى المواطنين في وطنه ، وعلى حملهم على الأخذ بفضائله النظرية والسلوكية ، سعيا وراء نيل السعادة والحياة الطيبة . ومن ثم يلتقي الفيلسوف والرئيس الأول في الدولة عند تماثل كل من مؤهلاتهما العلمية ، ووظيفتهما العملية السياسية . فالفيلسوف هو الرئيس الأول ، والرئيس الأول هو الفيلسوف . ويقرر الفارابي هذا التعادل بينهما في قوله :

---

(١) تحصيل السعادة ص ٣٩ .

« واذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها فى غيرها ، كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الاطلاق هو أن يحصل له العلوم النظرية ، ويكون له قوة على استعمالها فى كل ماسواها بالوجه الممكن فيه .

واذا تؤمل أمر الفيلسوف على الاطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق ، وذلك أن الذى له قوة على استعمال ماتحتوى عليه النظرية في كل ماسواه ، هو أن يكون له القوة على ايجادها معقولة ، وعلى ايجاد الارادية منها بالفعل . وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة . فيكون الكامل على الاطلاق هو الذى حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ، ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على ايجادهما جميعا فى الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين فى كل واحد منهما . ولما كان لايمكن أن تكون له قوة على ايجادهما الا باستعمال براهين يقينية وبطرق اقناعية ، وطرق تخيلية اما طوعا أو كرها ، صار الفيلسوف على الاطلاق هو الرئيس الأول (١) .

ولم يقف الفارابى عند المعادلة التى عقدها فى كتابه « تحصيل السعادة » بين الفيلسوف والرئيس الأول ، وانما أدى به هذا الربط بين الفلسفة والحكم الى أن يعادل كذلك بين الفليسوف وبين سائر الرؤساء الذين اشتهروا بتولى الوظائف العامة فى تجربة الحكم عند القدماء وعند المسلمين مثل « الملك » و « واضع النواميس » أو صاحب الشريعة

(١) تحصيل السعادة ص ٣٩ ـ ٤٠ .

و «الامام» • فهو يخاطب القـارىء بقـوله «فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والامام معنى كله واحد ، وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ، ثم أخذت مايدل عليه كل واحد منها عنـد جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه • وقد بنى الفارابى هذه المعادلة على أساس من اشتراطه وجوب توافر الفلسفة كأسـاس لأداء « الملك » و « واضع النواميس » و «الامام» مسئوليات مناصبهم أداء مسـتنيرا ، رغم اختلاف وسـائلهم فى تحقيق الغرض الأسـمى للحكم بين المواطنين • فكل منهم لايقـدر على عمله الا «بعظم قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة» • ولا يكمل للملك تسلطه واقتداره ، ولواضع النواميس قدرته على استنباط شرائطها وتقنينها ، وللامام تقبل امامته ، دون العلوم النظرية والفضائل الفكرية التى تقوم عليها الفلسفة الحقيقية • ومن هنا كان كل منهم فيلسوفا •

وان هذه المعادلة التى عقـدها الفارابى بين الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النـواميس والامام ، انمـا تقوم شاهدا على ما امتـاز به الفارابى من قدرة فائقة على الجمع والتأليف بين التراث اليونانى والتراث الاسلامى فى تجربه الحكم • ويظهر ذلك واضحـا فى معـالجته « لواضع النواميس » ، واهتمامه بدوره فى حياة المواطنين عن طريق التشريعات التى تتضمن مبادىء السلوك المستنير الفاضل فى الحيـاة العـامة • ولاشك فى أن تفسـيره للمنصب الرياسى « لواضع النواميس » انما يستمد أصالته من المزج بين نظرية أفلاطون المثالية فى كتابه « القوانين » وبين مايستقر فى ذهن المفكر الاسلامى من جوهرية الشريعة الاسلامية ودور صاحبها

فى بناء الدولة • كما يظهر ذلك واضحا فى اتخاذه نظرية أفلاطون عن « الملك الفيلسوف » أساسا لتفسيره الرياسة والملك والامامة • وأنه حتى فى تفسيره للنبوة والوحى فى مؤلفاته السياسية الأولى عن المدينة الفاضلة «و» والسياسة المدنية انمايعتمد على التراث اليونانى الميتافيزيقى خاصةعند أفلاطون وأرسطو وعلى نظرية الفيض عند أفلوطين والمدرسة الأفلاطونية الحديثة •

ولكن البرامج التعليمية والتربويةالتى عرضها الفارابى فى معرض تنشئة المواطن والزعيم ، والتى انتهت به الى أن يتخذ من الفلسفة عاملا يوحد فى الصفة الأساسية بين سائر ولاة الحكم ، انما تثمر ثمارها الفلسفية الحقيقية بين نشء حرص على أن يحدد بدقة وتفصيل مزايا أشخاصهم • فهو يصف طالب الفلسفة فى قوله :

« فان الذى سبيله أن يشرع فى النظر ينبغى أن يكون له بالفطرة موطئا نحوها استعدادا للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون فى كتابه فى السياسة وهى أن يكون جيد الفهم والتصور للشىء الذاتى ثم أن يكون حفوظا وصبورا على الكد الذى يناله فى التعلم وأن يكون بالطبع محبا للصدق وأهله والعدل وأهله غير جموح ولا لجوج فيما يهواه وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وماجانس ذلك وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور وأن يكون قوى العزيمة على الشىء الصواب ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل مافطر عليه وأن يكون صحيح الاعتقاد والآراء والملة التى نشأ عليها متمسكا بالأفعال

الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها وأن يكون مع ذلك متمسكا بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة فان الحدث اذا كان هكذا ثم شرع فى أن يتعلم الفلسفة فتعلمها أمكن أن لايصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل » (١) ·

**الحاكم ـ سلطانه ووظائفه :**

ولقد تشكلت سلطات الحاكم ووظائفه في الدولة المثالية عند الفارابى فى ضوء الافتراضات والدراسات التى بنى على أساسها هيكل النظام السياسى · فالافتراض الأول الذى يحكم نظرته وتنظيمه للدولة يقوم على أن الانسان قد كون لبلوغ السعادة والكمال ، وأن هذا ينبثق من طبيعته ونفسه · فالانسان من بين الكائنات الحية يمتاز «بالاختيار» أو الارادة التى تصدر عن الجزء الناطق من النفس فوق مايملك من ارادة أولى تصدر عن الجزء الخاص ، وارادة ثانية تصدر عن الجزء المتخيل من النفس ، مما قد يكونان فى الحيوان غير الناطق · فبالاختيار يقدر الانسان «أن يسعى نحو السعادة، وأن لا يسعى ، وبه يقدر أن يفعل الخير ، وأن يفعل الشر ، والجميل والقبيح ··· والسعادة هى الخير على الاطلاق ، وكل ماينفع فى أن تبلغ به السعادة وتنال به ، فهو أيضا خير لا لأجل ذاته ، لكن لأجل نفعه فى السعادة · وكل ماعاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق» (٢) ·

ويقوم الافتراض الثانى على أن الانسان أعجز وحده عن أن يبلغ ذلك الكمال كله ، وانما هو بقدراته الخاصة قادر

---

(١) تحصيل السعادة ص ٤٤ ـ ٤٥ ·

(٢) السياسة المدنية ص ٧٢ ·

على أن يحقق قسطا منه يتفاوت زيادة ونقصانا ، وأنه قد زود بفطرته من أجل بلوغ « الكمال الأقصى » بالميل الى الاجتماع ببني جنسه والسكن بجوارهم ، وتأسيس الدولة الاقليمية نتيجة لذلك ، في أصغر صورها ـ وهي دولة المدينة، وفي أوسطها ، وهي الدولة التي تشمل أمة ، وفي أعظمها ، وهي الدولة التي تشمل المعمورة بأسرها • فهو يقول :

« ان كل انسان انما ينال من ذلك الكمال قسطا ما ، وان مايبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ، اذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغه وحده بانفراده دون معاونة أناس كثيرين له ، وان فطرة كل انسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغي أن يسعى له بانسان أو ناس غيره ، وكل انسان من الناس بهذه الحال ، وانه لذلك يحتاج كل انسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال الى مجاورة أناس آخرين ، واجتماعه معهم • وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاورا لمن هو في نوعه ، فلذلك يسمى الحيوان الانسي ، والحيوان المدني» (١) •

ويقوم الافتراض الثالث على أن الدولة المثالية التي يتحقق في اطارها الكمال والسعادة ، تشبه في بنائها وتنظيمها ، «البدن التام الصحيح» (٢) الذى تتعاون أعضاؤه مع اختلافها وتفاضلها ، على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ، وذلك بخضوعها لعضو واحد رئيسي وهو القلب، وأدائها وظائفها المتخصصة في نسق هرمي وفق غرض ذلك العضو الرئيسي تحت سيادته ، محققة النموذج المثالى للعمل التعاوني في سبيل الوحدة العضوية •

---

(١) تحصيل السعادة ص ١٤ •

(٢) المدينة الفاضلة ( طبعة نادر ) ص ١١٨ •

ويقوم الافتراض الرابع على أن الكمال والسعادة كغرض للدولة انما يقوم على دعائم فكرية أخلاقيةفنية يتطلب بناؤها اعداد الفطر الطبيعية للمواطنين لأداء وظائف الدولة المتخصصة اعدادا يعتمد على برنامج عميق متوسع فى العلوم النظرية والعملية وعلى ماتعطيه التجربة من نفاذ البصر ودقة التمييز والحكم .

وانه لفى اطار هذه الافتراضات رسم الفارابى سلطات الحاكم ووظائفه رسما يكاد يجعله من بين المفكرين المعاصرين . فهو كما سبق أن بينا المعلم والمؤدب لشعبه بطريقة مباشرة أو عن طريق الأئمة من المؤدبين الذين يسيرون على نهجه ، ويعلمون الآراء والصناعات التى يقوم عليها بنيان الدولة من جوانبه الحضارية المعنوية والمادية . فالحاكم من هذه الناحية التربوية عند الفارابى غير أولئك الحكام الذين قاوموا التعليم الالزامى مثلا فى انجلترا أثناء القرن التاسع عشر ، كما فعل جلادستون ، الذى ذهب الى أن تدخل الدولة فى التعليم واضطلاعها به حتى فى مرحلته الابتدائية ، انما يشجع عدم المسئولية من ناحية الآباء عن الأبناء ، وبذلك تنهار الأخلاقيات العامة فى الدولة .

## الايديولوجية فى الدولة :

ولكن الوظيفة التربوية عند الفارابى انما يمارسها الحاكم فى اطار وظيفة أعم وأشمل وهى التوجيه المذهبى للمواطنين ، فالفارابى من هذه الناحية أقرب الى أصحاب المذهبيات اليمينية واليسارية فى عصرنا الحاضر ممن يؤكدون وجوب ملء رؤوس المواطنين ملئا أيديولوجيا متشابها ، حتى يكون التجاوب كاملا بين الزعيم وشعبه ، وتكون الاستجابة

أقرب الى الآلية بين أوامر القائد وطاعة المواطنين . فهو فى كتابه «المدينة الفاضلة» وفى كتابه «السياسة المدنية» يوضح المحتوى الفكرى المشترك الذى يجب توافره لدى كل مواطن. وأن أهم عناصر هذا المحتوى الفكرى فى دولة الفارابى التى تكون الوعى السياسى المطلوب من المواطنين ، تقوم على فهم مبادىء الوجود الميتافيزيقية ، وخصائصه الفيزيقية ، ونظام الكون ومراتبه ، وعلى فهم دستور الدولة المنظم لأنساقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتنفيذية .

ويعرض الفارابى عناصر هذا المضمون الفكرى عند المواطنين فى دولته المثالية على نحو مفصل فى « المدينة الفاضلة» ، فهو يقول :

« فأما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء ، أولها معرفة السبب الأول وجميع مايوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة الى أن تنتهى من المفارقة الى الفعال ، وفعل كل واحد منها ، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها ، ثم الأجسام الطبيعية التى تحتها ، كيف تتكون وتفسد ، وان مايجرى فيها يجرى على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة ، وأنه لا اهمال فيها ولا نقص ولا جور ، بوجه من الوجوه ، ثم كون الانسان ، وكيف تحدث قوى النفس ، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول ، والارادة والاختيار ، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحى ، ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفونه اذا لم يكن موجودا فى وقت من الأوقات ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التى تصير بها أنفسهم ، والمدن المضادة لها وما تؤول اليه أنفسهم بعد الموت ، اما

بعضهم الى الشقاء واما بعضهم الى العدم ، ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لهما » (١) ٠

ويعيد الفارابي في كتابه «السياسة المدنية» التأكيد على وجوب التأهيل المذهبي المشترك للمواطنين في دولته المثالية ، مما يسجل له تقديره الذكي لما سبقه به أفلاطون من اشتراط بناء الدولة على أساس فكرى ، ووعى سياسى ٠ فهو يوجز ما أورده في كتابه «المدينة الفاضلة» عن مؤهلات المواطنين الفكرية في قوله :

« ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة الى أن يعرف مبادىء الموجودات القصوى ومراتبها ، والسعادة ، والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها ٠ ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي اذا فعلت نيلت بها السعادة ، وأن لايقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل ، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها» (٢) ٠

ويمتاز عرض الفارابي هنا للآراء المشتركة بين المواطنين في الدولة المثالية بأن ربط بين الفكر والفعل ، مؤكدا أن مسئولية المواطن لاتقف عند الايمان بالعقائد السائدة في الدولة وحسب ، وانما تمتد الى مسئوليته عن ترجمة هذه العقائد الى عمل ، وأن سلطان الدولة قائم لحسابه عن الرأى وعما يصدر عنه من سلوك خاص وعام ٠

وأن الفارابي بمنهجه الشامل الدقيق الذى لايترك مسألة فكرية أو سياسية الا واستكمل جوانبها المختلفة ، لم يعرض البرنامج الفكرى المشترك بين المواطنين وحسب ، وانما

---

(١) المدينة الفاضلة ( طبعة نادر ) ١٤٦ ـ ١٤٧ ٠

(٢) السياسة المدنية ص ٨٤ ـ ٨٥ ٠

كأستاذ للتربية والتعليم ، قدم لنا منهجا متكاملا لنشر التوعية الفكرية والفهم لهذه الآراء المشتركة وفق قدرات المواطنين النفسية ، ومايسود لديهم من قوى العقل والخيال . فالحكماء منهم يدركونها على ماهي عليه موجودة بالبراهين التى تخاطب عقولهم ، والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التى تحاكيها وتخاطب أخيلتهم . ويفصل الفارابى هذا المنهج التعليمى للايديولوجية الفكرية والسياسية على النحو الآتى : —

« ومبادىء الموجودات ومراتبها والسعادة ورسالة المدن الفاضلة اما أن يتصورها الانسان ويعقلها واما أن يتخيلها . وتصورها هو أن ترتسم فى نفس الانسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها . وذلك شبيه مايمكن فى الأشياء المرئية كالانسان مثلا بأن نراه هو نفسه أو نرى تمثاله أو نرى خياله فى الماء أو نرى خيال تمثاله فى الماء أو فى سائر المرايا . فان رؤيتنا له تشبه تصور العقل لمبادىء الموجودات وللسعادة ولما سوى ذلك . ورؤيتناللانسان فى الماء أو رؤيتنا تمثاله التخيل ، لأن رؤيتنا تمثاله أو رؤيتنا له فى المرآة هو رؤيتنا لما يحاكيه . كذلك تخيلنا لتلك هو فى الحقيقة تصورنا لما يحاكيها لا تصورها فى أنفسها .

وأكثر الناس لا قدرة لهم اما بالفطرة واما بالعادة على تفهم تلك وتصورها . فأولئك ينبغى أن تخيل اليهم مبادىء الموجودات ومراتبها والعقل الفعال والرئاسة الأولى كيف تكون بأشياء تحاكيها . ومعانى تلك وذواتها هى واحدة لاتتبدل . واما ماتحاكى بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها أقرب الى المحاكاة وبعضها أبعد . كما يكون ذلك فى المبصرات : فان خيال الانسان المرئى فى الماء هو أقرب الى الانسان فى الحقيقة من خيال تمثال الانسان المرئى فى الماء .

ولذلك أمكن أن تحاكى هذه الأشياء لكل طائفة ولكل أمة بغير الأمور التى تحاكى بها للطائفة الأخرى أو للأمة الأخرى . فلذلك قد يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وان كانوا يؤمنون سعادة واحدة بعينها . فان الملة هى رسوم هذه أو رسوم خيالاتها فى النفوس . فان الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الأشياء أنفسها وعلى ماهى عليه من الوجود التمس تعليمهم لها بوجوه أخر وتلك هى وجوه المحاكاة . فتحاكى هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التى هى أعرف عندهم ، وقد يمكن أن يكون الأعرف عند كل واحد منهم غير الأعرف عند الآخر . وأكثر الناس الذين يؤمون السعادة انما يؤمونها متخيلة لا متصورة . وكذلك المبادىء التى سبيلها أن تتقبل ويقتدى بها وتعظم وتجل انما يتقبلها أكثر الناس وهى متخيلة عندهم لا متصورة . والذين يؤمون السعادة متصورة يتقبلون المبادىء وهى متصورة هم الحكماء والذين توجد هذه الأشياء فى نفوسهم متخيلة ويتقبلونها على أنها كذلك هم المؤمنون» (١) .

## الايديولوجية ومبدأ الرقابة فى السياسة :

ولقد استتبع المبدأ الذى يفرض عند الفارابى آراء مشتركة بين المواطنين فى الدولة المثالية ، مبدأ آخر وهو مبدأ الرقابة ، الذى نعرفه جميعا فى الدولة المعاصرة ، ويقوم على تطبيقه وزراء الداخلية فى الدول المختلفة . فالفارابى وان كان قد تأثر بأفلاطون فى بنائه الدولة المثالية على أساس فكرى لدى الحاكم والمحكوم ، فقد تأثر كذلك بما طبقه أفلاطون تطبيقا صارما فى جمهوريته من مبدأ الرقابة على

(١) السياسة المدنية ص ٨٥ ــ ٨٦ .

برامج التعليم والنشر والتأليف الشعرى والنثرى والموسيقى محافظة منه على قداسة الآلهة وهيبة الأبطال وسلامة الرأى والنظم السياسية والتقاليد الاجتماعية · وقد وقف الفارابى من المخالفين للآراء المشتركة بين المواطنين فى الدولة المثالية موقف الرقابة الصارم ، ويطلق عليهم اسم «النوابت» · فهو يقول : «والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ، ثم النوابت فى المدينة الفاضلة · فان النوابت فى المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم فى الحنطة، أو الشوك النابت فيما بين الزرع وسائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع والغرس» (١) ·

ويرى الفارابى أن النوابت فى الدول المثالية أصناف كثيرة ، فمنهم «المتقنصون» الذين يتمسكون بالأفعال الفاضلة التى تنال بها السعادة ، غير أنهم يقصدون بما يفعلون شيئا آخر غير السعادة ، مثل الكرامة أو الرئاسة أو اليسار · ومنهم «المحرفة» الذين يؤولون ألفاظ واضع السنة وأقاويله ليحققوا ماتصبو اليه أنفسهم من غايات أهل الجاهلية ، مما تمنعه شرائع المدينة الفاضلة وملتها · ومنهم «المارقة» الذين هم لسوء فهمهم لقصد واضع السنة ونقصان تصورهم لأقاويله، يفهمون أمور شرائع المدينة الفاضلة على غير مقصد واضع السنة ، فتصير أفعالهم خارجة عن مقصد الرئيس الأول فيضلوا دون أن يشعروا · ومنهم «المزيفون» الذين هم لايقتنعون بما تخيلوا من آراء أهل المدينة الفاضلة فيعمدون الى تزييفها عند أنفسهم وعند غيرهم بأقاويل ، وهؤلاء غير معاندين للمدينة الفاضلة ، وانما هم مسترشدون وطالبون للحق ، ومن المستطاع اقناعهم ورفعهم الى مرتبة الحق

---

(١) السياسة المدنية ص ٨٧ ·

باستعمال منهج التصور لا التخيل فى نهاية الأمر • ومنهم «المزيفون» الذين يزيفون مايتخيلونه من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ويصرون على التزييف ، فكلما رفعوا رتبة زيفوها، ولو بلغ بهم مرتبة الحقيقة ، وذلك طلبا للغلبة فقط أو طلبا لتحسين شىء آخر يميلون اليه من أغراض أهل الجاهلية • وهم لايحبون أن يسمعوا شيئا يقوى السعادة والحق فى النفوس ، ولا قولا يحسنها ويرسمها فى النفوس • ومنهم «المزيفون» الذين يزيفون مايتخيلون من آراء المدينة الفاضلة لعجز أذهانهم عن تصور الحقيقة ، ولسوء فهمهم لها • ومنهم «الأغمار الجهال» الذين يرون أنه ليس فيما يدرك شىء صادق أصلا ، وان كل ماظن ظان أنه أدرك شيئا فهو فى ذلك كاذب • ولكن ماكان للفارابى بعد أن عدد بعض أصناف هؤلاء النوابت أن يتركهم يهددون بأفكارهم المنشقة الآراء المشتركة لمواطنى الدولة المثالية ، فبادر الى اقتراح الحلول التى ينبغى على الرئيس الرقيب أن يتخذها لدرأ خطرهم على النظام العام ، فيقول :

« فمن أجل ذلك واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة واشغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة اما باخراج من المدينة ، أو بعقوبة ، أو بحبس ، أو بتصريف فى بعض الأعمال وان لم يسعوا له » •

وهكذا نرى أن الفارابى وان كان يحاول اصلاح الخارج على الآراء السائدة فى الدولة بالتكليف بعمل يشغل صاحبه عن أفكاره المنحرفة ، أو بالسجن ، الا أنه لم يتردد فى أن يحكم عليه بالنفى حسب درجة ماينتظر من خطره على الأسس الفكرية أو «الايديولوجية» للدولة •

ولا تقف الرقابة عند الفارابى على مجال الرأى وانما تشمل كذلك مجال الأخلاق • فعلى الحاكم أن يراقب سلوك المواطنين وعوامل التأثير المادية فى هذا السلوك • ولهذا فقد دعا الى أن يراقب رئيس الدولة مساكن المواطنين وغير ذلك من مقومات البيئة المكونة لأخلاقهم • فهو يقول :

« المساكن قد تولد فى أهلها أخلاقا مختلفة • مثال ذلك ان مساكن الشعر والجلود فى الصحارى تولد فى أهلها ملكات التيقظ والحزم ، وربما يزداد الأمر فيه حتى يولد الشجاعة والاقدام • والمساكن المنيعة والحصينة تولد فى أهلها ملكات الجبن والأمان والتفرغ ،فواجب على المدبر أن يراقب المساكن ولكن ذلك بالعرض ولأجل أخلاق أهلها ، وعلى سبيل الاستعانة فقط » (١) •

ولكن الرقابة تكون أشد فيما يتصل بالسلوك الفردى ، فمن لا تستقر الفضيلة فى نفسه بطريقة ذاتية أو بضبط للنفس ، يجب أن يزال شره من الدولة بنفيه واخراجه من الدولة ، وذلك فى اطار حماية الدولة من العوامل المهددة لمبادىء النظام العام ، سواء كانت عوامل شخصية أو لا شخصية : فهو يقول :

« الشرور تزال عن المدن اما بالفضائل التى تمكن فى نفوس الناس واما بأن يصيروا ضابطين لأنفسهم • وأى انسان لم يمكن أن يزال الشر الكائن عنه لا بفضيلة تمكن فى نفسه ، ولا بضبط نفسه ، أخرج عن المدن » (٢) •

---

(١) فصول منتزعة ص ٤٠ •

(٢) فصول منتزعة ص ٣٥ •

وان الفارابى ، وان كان فى هذا يتحدث عن دولته المثالية، الا أنه يذكر بالدولة المعاصرة فى القرن العشرين ، التى تقوم على ما يسمى « بالأديان الأرضية » والتى تطبق فى رقابتها على الرأى عقوبات مماثلة ، ان لم تكن عقوبات جائزة لا تتقيد بما أوحى به الفارابى من وجوب النسبية بين الجرم فى الرأى وبين الجزاء ، بل يصل بها تطبيق عقوبات الرأى تطبيقا يصل الى حد التعذيب الذى ينافس فى فنون القسوة والابتكار محاكم التفتيش فى العصور الوسطى ·

### السياسة والاقتصاد فى الدولة :

وان بناء الدولة المثالية لا يقوم عند الفارابى على العوامل التربوية والايديولوجية والمعنوية وحسب ، وانما يعتمد أساسا أيضا على قوى الانتاج والعمل · فالدولة المثالية المخططة على هيكل فكرى ، والتى تتخذ من العقل والمنطق هديا للتنظيم ، انما ترفض القيم السائدة من قبلية وتحيز للمولد أو السلطان ، وتلجأ مباشرة الى اقامة المجتمع على أساس من التخصص فى العمل وفق القدرات المتنوعة لدى المواطنين أسوة بالتنظيم الأفلاطونى لتحقيق العدل فى الدولة · ويبرر الفارابى الصناعة الواحدة والعمل الواحد لكل مواطن حسب قدرته ، ويبنى ذلك على أساس من أنه « أولا لا يوجد من يصلح لكل عمل وكل صناعة ، بل يوجد من يصلح لعمل دون عمل . وثانيا أن الانسان يتقن عمله اذا تفرغ له منذ صباه ، وثالثا ان اشتغال المواطن بأكثر من عمل يدعو الى التأخر فى انجاز كل عمل فى وقته المحدد له · فهو يقول :

« كل واحد ممن فى المدينة الفاضلة ينبغى أن يفوض اليه صناعة واحدة يفرد بها ، وعمل واحد يقوم به ، اما فى

مرتبة خدمة واما في مرتبة رئاسة لا يتعداها ، ولا يترك أحد منهم يزاول أعمالا كثيرة ، ولا أكثر من صناعة واحدة لأجل ثلاثة أسباب : احدهـا أنه ليس يتفق أبـدا أن يكون كل انسان يصلح لعمل دون عمل • والثاني أن كل انسان يقوم بعمل أو بصناعة ، فانه يكون قيامه به أكمل وأفضل ، ويصير به أحذق وأحكم عملا ، متى انفرد به ونشأ عليه منذ صباه ، ولم يتشاغل بشي آخر سواه • والثالث أن كثيرا من الأعمال لها أوقات متى أخرت عنها فاتت • وقد يتفق أن يكون عملان وقتهما واحد بعينه ، فان تشاغل بأحدهما فاته الآخر ، ولم يلحق في وقت ثان • فلذلك ينبغي أن يفرد لكل واحد من العملين انسان واحد حتى يكون كل واحد من العملين يلحق فى وقته ولايفوت» (١) •

ولا يفوت الفارابى أن يشير الى الأثر المعنوى فوق الأثر الاقتصادى لمبدأ التخصص وتقسيم العمل • فاتقان الصناعة الواحدة يضفى على المواطن ونفسه التذاذا وغبطة واكتساب هيئة نفسية تسـمو عن المادة وتقترب من مراتب الكمـال والسعادة ، نتيجة المداومة على الأفعال الجيدة واستكمال النظر بالتجربة • فهو يوضح ذلك فى قوله :

«فاذا فعل كل واحد من أهل المدينة ماسبيله أن يكون مفوضا اليه ، وذلك اما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه ، أو يكون الرئيس أرشده اليه وحمله عليه ، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة ، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتـابة ، وهى هيئة نفسانية ، وكلما داوم عليها أكثر صارت جودة الكتابة فيه أقوى ، وكان التـذاذه بالهيئة الحاصلة فى نفسه أكثر

---

(١) فصول منتزعة ص ٧٥ •

واغتباط نفسه على تلك الهيئة أشد . كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة فانها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة، وتصيره بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى أن تستغنى عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، اذ صارت غير محتاجة فى قوامها ووجودها الى مادة ، فتحصل حينئذ لها السعادة» (١) .

فالتخصص فى عمل واحد لا يحمل عند الفارابى معنى ماديا مجردا ، وانما هو مرتبط فى تمثيله لصناعة من الصناعات بالمؤهلات العلمية والأخلاقية ومواصلة التدريب والمران التى يجب أن يستوفيها المواطن فى الدولة المثالية ، حتى يؤدى وظيفته أداء مستنيرا . ولذلك يربط الفارابى دائما ، فى معرض حديثه عن الصناعات بينها وبين العلوم كأساس لمراتب المجتمع ونظام الحكم ، كما يربط بين القدرات الفنية والقدرات الفكرية . فالمواطنون يتفاضلون فى المراتب الاجتماعية وينتظمون فى نسق السلطة السياسية بين رئيس ومرؤوس ، على أساس من أسلوب أدائهم «لأجناس الصنائع والعلوم التى أعدوا بالطبع لها» ، وعلى أساس من تفاضلهم فى قوى الاستنباط ، «وقواهم المستفادة من التأديب على جودة الارشاد والتعليم أو رداءته ، فان الذى له قدرة على جودة الارشاد والتعليم هو رئيس من ليس له فى ذلك الجنس قوة على الاستنباط» . ويضيف الفارابى الى ذلك قوله بأن المتفوق من المواطنين فى طبعه وفى تعلمه لصناعة من الصناعات انما هو رئيس من كان فائق الطبع ولم يتعلم تلك الصناعة أو يتقن مهنتها . ويفصل الفارابى هذا

---

(١) السياسة المدنية ص ٨١ .

التسلسل الاجتماعى والسلطانى نتيجة للبناء الاقتصادى فى الدولة على النحو الآتى : —

« والناس يتفاضلون بالطبع فى المراتب بحسب تفاضل أجناس الصنائع والعلوم التى أعدوا بالطبع نحوها . ثم الذين معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل أجزاء ذلك الجنس . فان الذين هم معدون لجزء من ذلك الجنس أخس ، دون الذين هم معدون لجزء منه أفضل . ثم الذين هم معدون بالطبع لجنس ما أو لجزء من ذلك الجنس يتفاضلون أيضا بحسب كمال الاستعداد ونقصه . ثم أهل الطبائع المتساوية يتفاضلون بعد ذلك بتفاضلهم فى تأدبهم بالأشياء التى هى نحوها معدون . والمتأدبون منهم على التساوى يتفاضلون بتفاضلهم فى الاستنباط . فان الذى له قدرة على الاستنباط فى جنس ما رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما فى ذلك الجنس . ومن له قدرة على استنباط أشياء أكثر ، رئيس على من انما له قدرة على استنباط أشياء أقل . ثم هؤلاء يتفاضلون بتفاضل قواهم المستفادة من التأدب على جودة الارشاد والتعليم أو رداءته . فان الذى له قدرة على جودة الارشاد والتعليم هو رئيس من ليس له قدرة على ذلك الجنس قوة على الاستنباط . وأيضا فان ذوى الطبائع الذين هم أنقص من ذوى الطبائع الفائقة فى جنس ما متى تأدبوا بذلك الجنس فهم أفضل ممن لم يتأدب بشىء من أهل الطبائع الفائقة . والذين تأدبوا بأفضل ما فى ذلك الجنس رؤساء على الذين تأدبوا بأخس ما فى ذلك الجنس . فمن كان فائق الطبع فى جنس ما فتأدب بكل ما أعد له بالطبع ، فليس انما هو رئيس على من لم يكن فى ذلك الجنس فائق

الطبع فقط ، بل وعلى من كان فى ذلك الجنس فائق الطبع ولم يتأدب أو تأدب بشىء يسير مما فى ذلك الجنس» (١) ·

## النظام والتوجيه السياسى :

ولكن عملية هذا التنظيم المتسلسل من القمة حتى القاعدة فى هرم البناء الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لا تتم بطريقة تلقائية بين المواطنين ، وانما هى عملية موجهة يشرف على تحقيقها رئيس الدولة وفق خطة موضوعة يرأس فيها المتفوق غير المتفوق ، والكفء غير الكفء ، على أساس من مقاييس مركبة من الطبع والتعلم والممارسة وامتياز الشخصية · وان رئيس الدولة بهذا التنظيم الهرمى انما يحقق أولا الائتلاف والترابط بين أجزاء الدولة بتقديم البعض وتأخير البعض ، ويكفل ثانيا كفاءة الادارة عن طريق جهاز بيروقراطى متصل الحلقات · فهو عندما يريد أن ينفذ أمرا من أوامره فى الدولة ، أو فى طائفة من طوائفها ، «أوعز بذلك الى أقرب المراتب اليه ، وأولئك الى من يليهم ، ثم لايزال كذلك الى أن يصل ذلك الى من رتب للخدمة فى ذلك الأمر» (٢) ·

ويقصد الفارابى بهذا أن يكون رئيس الدولة وهو على رأس الجهاز الادارى والسياسى فيها أشبه فى تدبيره للدولة «بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات» ، وتكون دولته «شبيهة بالموجودات التى تبتدىء من الأول ، وتنتهى الى المادة الأولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها

---

(١) السياسة المدنية ص ٧٧ ·

(٢) السياسة المدنية ص ٨٤ ·

شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها» .
فالنظام السياسى والعمل السياسى فى اطار النظام العام للدولة ، انما هو حلقة من حلقات النظام الذى طبع الله به الوجود ، على أساس من التفاضل والتكامل فى الوقت نفسه.
ويشرح الفارابى أسلوب التنظيم السياسى والعمل السياسى وتنفيذه على النحو الآتى :

« ومراتب أهل المدينة فى الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التى تأدبوا بها . والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل انسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهاله ، وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة رئاسة . فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلا ومراتب تبعد عنها كثيرا . وتكون تلك مراتب رئاسات ، فتنحط عن الرتبة العليا قليلا الى أن تصير الى مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى . فالرئيس بعد أن يرتب هذه المراتب فانه متى أراد أن يحمل عليه أهل المدينة ، أو طائفة من أهل المدينة ، وينهضهم نحوها أوعز بذلك الى أقرب المراتب اليه وأولئك الى من يليهم ثم لايزال كذلك الى أن يصل ذلك الى من رتب للخدمة فى ذلك الأمر . فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض. وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التى تبتدىء من الأول وتنتهى الى المادة الأولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها . ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات .
ثم لاتزال مراتب الموجودات تنحط قليلا فيكون كل

واحد منها رئيسا ومرؤوسا الى أن تنتهى الموجودات الممكنة التى لا رئاسة لها أصلا بل هى خادمة وتوجد لأجل غيرها وهى المادة الأولى والاسطقسات» (١) ·

## الدولة الايجابية :

ولكن دولة الفارابى التى تمثل نسقا شاملا ، مبنيا على نظام دقيق سياسى واقتصادى واجتماعى ، دولة ايجابية وليست بوليسية فقط على حد التعبير الحديث · فهى فى الواقع لاتفصل النظام كمبدأ أساسى فى البناء السياسى عن الغاية الأخلاقية من قيامه · وهو فى ذلك متأثر بالمثل الأعلى اليونانى ، كما يذكر ذلك عند سقراط وأفلاطون وأرسطو · فالدولة تستهدف خلق الظروف المناسبة المادية والمعنوية التى تساعد المواطن على تحقيق «الكمال الأول» أو السعادة فى هذه الحياة و «الكمال الأخير» أو «السعادة القصوى» فى الحياة الأخيرة · فالدولة هى التى تعلم وترشد ، وهى التى تنظم وترتب وتنفذ ، وهى التى تعدل ولاتجور · ولكن الفارابى ــ كما حرص على ألا يفصل النظام فى الدولة عن الغاية ــ حرص كذلك على ألا يفصل مسئولية الدولة عن مسئولية الفرد فى تحقيق السعادة · فالالتزام السياسى والأخلاقى يسيران جنبا الى جنب ، بل هما وجهان لحقيقة واحدة · فليس يكفى أن يجمع المواطن الفضائل كلها فى شخصه ، وانما يجب عليه أن يمارسها فى الواقع بأن يفعل أفعالها ، شأنه فى ذلك شأن الكاتب والطبيب ، اللذين يبلغان مرتبة الكمال فى فنيهما بأن يفعل كل منهما أفعال صناعته ، ولا أن يكتفى بمجرد اقتنائها · ولن يبلغ الانسان الكمال أو السعادة فى

(١) السياسة المدنية ص ٨٣ ــ ٨٤ ·

الحياتين الا اذا كان السلوك الفاضل تطبيقا عنده للفضائل النظرية والفكرية والأخلاقية والعملية ·

ومن هنـا تلتقى مسـئولية الدولة ومسئولية الفرد فى تحقيق السعادة كهـدف للدولة المثـالية ، بالمعنى الأخـلاقى والروحى الذى جعله الفارابى حجر الزاوية فى قيامها ، وان كان ـ كعادته فى التأليف والتوفيق ـ قد جعل للأساس المادى فى الانتاج والتوزيع دورا جوهريا فى مضمون السعادة فى الحياة الحاضرة · واننا لنجد الفكرة الفلسفية الأخلاقية لدولته مفصلة بوضوح فى فصل من «فصـول المدنى» أو «الفصـول المنتزعة» ، فهو يعرضها على النحو الآتى :

المدينة قد تكون ضرورية وقد تكون فاضلة · فأما المدينة الضرورية فهى التى انمـا يتعـاون أجـزاؤها عـلى بلوغ الضرورى فيما يكون به قوام الانسان وعيشه وحفظ حياته فقط · وأما المدينـة الفاضلة فهى التى يتعـاون أهلها على بلوغ أقل الأشياء التى بها يكون وجود الانسان وقوامه وعيشه وحفظ حياته ·

فقوم رأوا أن ذلك الأفضل هو التمتع باللذات ، وآخرون رأوا أنه اليسار ، وقوم رأوا الجمع بينهما هو الأفضل · وأما سقراط وأفلاطون وأرسطا طاليس فانهم يرون أن الانسان له حياتان احداهما قوامها بالأغذية وسائر الأشياء الخارجة التى نحن مفتقرون اليها اليوم فى قوامنا ، وهى الحيـاة الأولى · والأخرى هى التى قوامها بذاتها من غير أن يكون بها حاجة فى قوام ذاتها الى أشياء خارجة عنها ، بل هى مكتفية بنفسها فى أن تبقى محفوظة وهى الحياة الأخيرة ·

فان الانسان له كمالان ، أول وأخـير ، فالأخـير انما

يحصل لنا لا فى هذه الحياة ولكن فى الحياة الأخيرة متى تقدم قبلها الكمال الأول فى حياتنا هذه • والكمال الأول هو أن يفعل أفعال الفضائل كلها ، ليس أن يكون الانسان ذا فضيلة فقط من غير أن يفعل أفعالها وأن الكمال هو فى أن يفعل لا فى أن يقتنى الملكات التى بها تكون الأفعال ، كما أن كمال الكاتب أن يفعل أفعال الكتابة لا أن يقتنى الكتابة ، وكمال الطبيب أن يفعل أفعال الطب لا أن يقتنى الطب فقط ، وكذلك كل صناعة • وبهذا الكمال يحصل لنا الكمال الأخير ، وذلك هو السعادة القصوى ، وهو الخير على الاطلاق ، فهو المؤثر المشتهى لذاته ، وليس يكون ولا فى وقت أصلا مؤثرا لأجل غيره ، وسائر ما يؤثر فانما يكون مؤثرا لأجل نفعه فى بلوغ السعادة ، وكل شيء فانما يكون خيرا متى كان نافعا فى بلوغ السعادة ، وكل ماعاق عنها بوجه فهو شر • فالمدينة الفاضلة عندهم هى التى يتعاون أهلها على بلوغ الكمال الأخير الذى هو السعادة القصوى ، فلذلك يلزم أن يكون أهلها خاصة ذوى فضائل دون سائر المدن ، لأن المدينة التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار أو على التمتع باللذات ليسوا يحتاجون فى بلوغ غايتهم الى جميع الفضائل ، بل عسى أن لايحتاجوا ولا الى فضيلة واحدة ، وذلك أن الائتلاف والعدل الذى ربما استعملوه فيما بينهم ليس فى الحقيقة فضيلة ، وانما هو شيء يشبه العدل وليس بعدل ، كذلك سائر مايستعملونه فيما بينهم مما يجانس الفضائل» (١) •

وان ايجابية الدولة المثالية عند الفارابى لاتقف عند النموذج الفلسفى الأخلاقى الميتافيزيقى ، وانما تعالج

---

(١) فصول منتزعة ص ٤٥ ـ ٤٦ •

السياسة الواقعية فى ضوء هذا النموذج . فهو يقرر أن السعادة فى الدولة انما تتم عن طريقين ، أحدهما يتمثل فى ازالة العقبات التى تحول دون تحقيقها ، والثانى يتمثل فى اسهام الحاكم الفعال فى تحقيقها . فهو لم يكتف بسياسة ازالة العقبات كما نادى بذلك مثلا مفكرو المدرسة المثالية الانجليزية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وعلى رأسهم توماس هل جرين ، ولم يقف مكتوف اليدين ، مكتفيا بالدور البوليسى للدولة التى يتمثل فى مجرد المحافظة على الحياة والمال لدى المواطنين مما يدعو اليه أصحاب المذهب الفردى من سياسيين واقتصاديين فى الدولة الحديثة ، وانما أكد الدور الايجابى للحاكم ، بأن يقوم هو بتدبير الدولة وتنظيمها التنظيم الذى يكفل التماسك الاجتماعى وتعاون المواطنين لا فى ازالة العقبات من طريق الخير والسعادة فقط، وانما فى تحصيلهما كذلك .

ويقرر الفارابى هذا المبدأ السياسى الذى يحدد وظيفة الحاكم الايجابية فى الحياة العامة بقوله :

« وبلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم ، ليست الارادية منها فقط بل والطبيعية ، وان تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والارادية . ومدبر المدينة ، وهو الملك ، انما فعله آن يدبر المدن تدبيرا ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض ، وتأتلف وترتب ترتيبا يتعاونون به على ازالة الشرور ، وتحصيل الخيرات» (١) .

كما يقرر ذلك فى قوله أيضا أن «الملك فى الحقيقة هو الذى غرضه ومقصوده من صناعته التى يدبر بها المدن أن

---

(١) السياسة المدنية ــ ص ٨٤ .

يفيد نفسه وسائر أهل المدينة السعادة الحقيقية . وهذه هى الغاية والغرض من المهنة الملكية . ويلزم ضرورة أن يكون ملك المدينة الفاضلة أكملهم سعادة اذ كان هو السبب فى أن يسعد أهل المدينة» (١) .

وأن الايجابية فى سياسة الدولة عند الفارابى لاتتوقف عند معالجة الغرض من الدولة فقط ، وانما تأخذ فى الاعتبار البناء الاجتماعى والسياسى للدولة نفسه ، وذلك فى قيامه واستمراره على حد سواء . ولهذا نرى أنه فى كتاباته الأخيرة خاصة فى كتاب «فصول المدنى» كما سماه دنلوب ، أو «فصول منتزعة» كما سماه دكتور فوزى نجار ، يتحدث فى تركيب الدولة عن أجزائها أو مايعرف الآن بالطبقات ، وليس عن الانسان الذى تتألف الدولة من مجموع أفراده ، ومن يشير اليهم الفارابى بمصطلحه «أهل المدينة» . فبناء الدولة عنده لم يعد ينظر اليه كمجموعة ذرات أو أعضاء فردية فقط ، وانما كعدة مجموعات فى الجسم الكلى للدولة .

ولقد كان من المستغرب والفارابى يعيش فى العصور الوسطى حيث طائفية العمل كانت الأساس التنظيمى للمجتمعات المعاصرة له ألا يبرز فى كتبه الأولى أهمية التجمعات المهنية أو الطبقية فى تكوين المجتمع والدولة . فالدولة المثالية تتألف عنده من خمس طبقات يذكرهم فى قوله :

« المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة :

الأفاضل ، وذوو الألسنة ، والمقدرون ، والمجاهدون ، والماليون . فالأفاضل هم الحكماء والمتعقلون ، وذوو الآراء فى الأمور العظام ، ثم حملة الدين ــ وذوو الألسنة ، وهم

---

(١) فصول منتزعة ص ٥٧ .

الخطباء ، والبلغاء ، والشعراء ، والملحنون ، والكتاب ومن يجرى مجراهم ، وكان فى عدادهم ـ والمقدرون هم الحساب والمهندسون ، والأطباء والمنجمون ومن يجرى مجراهم • والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد فيهم • ـ والماليون هم مكتسبو الأموال فى المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ، ومن جرى مجراهم (١) » •

**التماسك الاجتماعى ومبدأ المحبة والعدل :**

ولقد حرص الفارابى فى نظرته الواقعية الجديدة أن يؤكد فى الدولة أهمية الاندماجية التى برزها أول الأمر على أسس فيزيقية وميتافيزيقية « فى كتابيه » المدينة الفاضلة ، و « السياسة المدنية » فأعاد التبرير على أسس بنائية مستمدة من التفاعل الحقيقى فى المجتمعات البشرية • ولكن نظرته الواقعية لم تؤد به الى أن يهجر أسلوبه الأكاديمى فى المعالجة ، اذ أنه أقام اندماجية الدولة وتماسك المجتمع على مبدأى المحبة والعدل ، كما فعل من قبله أفلاطون وأرسطو ، وترجم عمل هذين المبدأين بعد ذلك ترجمة فعلية فى بناء الدولة وتنظيمها • فهو يقول ان « أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض ، وترتبط بالمحبة ، وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل ، وأفاعيل العدل » • ولكن مبدأ المحبة وان كان يسجل أهمية العواطف المتبادلة بين المواطنين ، الا أن الفارابى جعله « أولا » يعتمد على الوعى الايديولوجى والسلوك الأخلاقى ، وضمنه « ثانيا » الى جانب المحتوى الروحى محتوى ماديا يقوم على المنفعة المتبادلة بين المواطنين ، وربطه « ثالثا » بمبدأ العدل لا فى عملية تنظيم الانتاج

---

(١) فصول منتزعة ص ٦٥ ـ ٦٦ •

والعمل وحدها ، وانما فى عملية التوزيع لثروة الدولة بين المواطنين كأفراد وطبقات مهنية • ولقد وضح أثر مبدأ المحبة فى بناء الدولة توضيحا منطقيا مفصلا على النحو الآتى :

« أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها من بعض وترتبط بالصحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل • والصحبة قد تكون بالطبع مثل محبة الوالدين للولد، وقد تكون بارادة بأن يكون مبدأها أشياء ارادية تتبعها المحبة • والتى بالارادة ثلاثة : أحدها بالاشتراك فى الفضيلة • والثانى لأجل المنفعة • والثالث لأجل اللذة ، والعدل تابع للمحبة ، والمحبة فى هذه المدينة تكون أولا لأجل الاشتراك فى الفضيلة • ويلتئم ذلك بالاشتراك فى الآراء والأفعال •

والآراء التى ينبغى أن يشتركوا فيها هى ثلاثة أشياء : فى المبدأ وفى المنتهى وفيما بينهما • واتفاق الرأى فى المبدأ هو اتفاق آرائهم فى الله تعالى وفى الروحانيين وفى الأبرار الذين هم القدوة وكيف ابتدأ العالم وأجزاؤه وكيف ابتدأ كون الانسان ، ثم مراتب أجزاء العالم ونسبة بعضها الى بعض ومنزلتها من الله تعالى والروحانيين • ثم منزلة الانسان من الله ومن الروحانيين • فهذا هو المبدأ • والمنتهى هو السعادة • والذى بينهما هى الأفعال التى بها تنال السعادة فاذا اتفقت آراء أهل المدينة فى هذه الأشياء ثم كمل ذلك بالأفعال التى ينال بها السعادة بعضهم مع بعض ، تبع ذلك محبة بعضهم لبعض ضرورة • ولأنهم متجاورون فى مسكن واحد وبعضهم محتاج الى بعض وبعضهم نافع لبعض ، تبع ذلك أيضا المحبة التى تكون لأجل المنفعة • ثم من أجل اشتراكهم

فى الفضائل ولأن بعضهم نافع لبعض يلتذ بعضهم ببعض ، فيتبع ذلك أيضا المحبة التى تكون لأجل اللذة • فبهذا يأتلفون ويرتبطون» (١) •

وان تأكيد العدل وأهميته فى سياسة الدولة أمر متوارث فى الحكمة السياسية منذ القدم سواء فى تراث الملك والامبراطورية الشرقية ، أو فى تراث الدولة العربية أو الاسلامية ، ولكن العدل عند الفارابى استمد أهميته من الدور الذى نسبه اليه فى استمرار الدولة وبقائها متماسكة لايتطرق اليها التفكك والانهيار • كما استمد أهميته من المبدأ الذى أقامه عليه ، فالعدل عنده «توزيعى» و «نسبى» كما نرى ذلك موضحا عند أفلاطون وعند أرسطو • وهو فوق كل ذلك شامل فى تطبيقه على خيرات الدولة جميعها معنوية ومادية •

فلقد طالب بأن تقسم أملاك الدولة من مقتنيات ومنتجات مادية ، ومراتب اجتماعية ، وامتيازات شرفية ، بين المواطنين لا على أساس من المساواة الرياضية العددية ، وانما على أساس من المساواة النسبية وفق جدارة المواطن وأهليته فى شئون الرياسة السياسية والاجتماعية ، وفى شئون المهارات والمهن الصناعية وما تعتمد عليه من تفوق علمى وأخلاقى وعملى • ويقيم الفارابى ميزانا دقيقا لتطبيق العدل بالتوزيع النسبى لما فى الدولة من خيرات • فالقسط الذى يناله المواطن من هذه الخيرات يجب أن يكون مساويا لاستئهاله ، « فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور • أما نقصه فجور عليه ، وأما زيادته فجور على أهل المدينة» • ولهذا

---

(١) فصول منتزعة ص ٧٠ ـ ٧١ •

فهو يربط هذا العدل التوزيعى النسبى بالعدل القانونى ، ويتخذ الحاكم فى هذه الحالة وظيفة القاضى الذى يحفظ على كل صاحب قسط من الخيرات قسطه ، بعد أن يكون قد قسمها بين المواطنين فالمحافظة عند الفارابى تسير جنبا الى جنب مع الانشاء والبناء ٠

ومن ثم فمن واجبات الحاكم أن يعيد الى المواطن خيرا مساويا لما يخرج من يده سواء بارادته مثل البيع والهبة والقرض أو بغير ارادته مثل السرقة أو الاغتصاب ، على أن يكون مايعود عليه اما نافعا للدولة أو غير ضار بها ، وأن يمنع بالعقوبة المادلة «المخرج عن يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات» متى كان ضارا بالدولة ٠ فصالح الدولة وصالح الفرد مرتبطان لا انفصال بينهما ، ووظيفة الحاكم القاضى أن يزن آثار كل منهما على الآخر ، ويجعل من ساحة القضاء ميزانا وسلطانا يحقق العدالة ويبعد الجور فى ميدان العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، ويكفل المحافظة على التوازن النسبى فى بناء المجتمع والدولة ٠ ويكاد مونتسكيو تحت تأثير من أرسطو ورغبة منه فى أن يعيد للارستقراطية الفرنسية نفوذها فى النصف الأول من القرن الثامن عشر وتأكيدا منه لضرورة المحافظة على الطبقية الفرنسية أن يكرر فى استفاضة وتوسع ما أوجزه الفارابى من مبادىء التنظيم القانونى والعدالة القانونية ٠ ويشرح الفارابى مبدأ العدل وأسلوب تطبيقه فى الحياة العامة للدولة على النحو الآتى : ـ

« العدل أولا يكون فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة على جميعهم ٠ ثم من بعد ذلك فى حفظ ماقسم عليهم ٠ وتلك الخيرات هى السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التى يمكن أن يشتركوا فيها ٠ فان لكل واحد

من أهل المدينة قسطا من هـذه الخيرات مساويا لاستئهاله • فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور • أما نقصه فجور عليه ، وأما زيادته فجور على أهل المدينة • وعسى أن يكون نقصه أيضا جورا على أهل المدينة •

فاذا قسمت واستقر لكل واحد قسطه ، فينبغي بعد ذلك أن يحفظ على كل واحد من أولئك قسطه ، اما بأن لايخـرج بشرائط وأحوال لايلحق من خـروج مايخـرج من يده من قسطه ضرر ، لا به ولا بالمدينة • وما يخرج عن يد الانسان من قسطه من الخيرات فهو اما بارادته مثـل البيع والهبـة والقرض ، واما بلا ارادته مثل أن يسرق أو يغضب ، وينبغي أن يكون في كل واحد من هـذين شرائط يبقى بهـا ما في المدينة من الخيرات محفوظا عليهم • وانمـا يكون ذلك بأن يعود بدل ما خرج عن يده بارادته أو بغير ارادته خير مساو لذلك الذى خرج عن يده ، اما من نوع ما خرج عن يده واما من نوع آخر • ويكون ماعاد من ذلك اما عاد عليه هـو فى خاصة نفسه واما على المدينة • فأى هذه عاد عليه المساوى له فهو العدل الذى تبقى به الخـيرات المقسـومة محفوظة على أهل المدينة • والجور هو أن يخرج عن يده قسطه من الخيرات من غير أن يعود المساوى له لا عليه ولا على أهل المدينة • ثم ينبغي أن يكون مايعود عليه هو فى خاصة نفسـه اما نافعا للمدينة واما غير ضار لها • والمخرج عن يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات متى كان ضـارا بالمدينة كان أيضـا جائرا ومنه منة • وكثير من يمنع ما يحتاج فى منعه الى شرور توقع به وعقوبات •

وينبغي أن تقدر الشرور والعقـوبات حتى يكون كل جورا عليه في خاصة نفسه ، واذا نقص كان جـورا على أهل

الفاعل للشر بقسط من الشر كان عدلا ، واذا زيد عليه كان جورا عليه فى خاصة نفسه واذا نقص كان جورا على أهل المدينة ، وعسى أن تكون الزيادة جورا على أهل المدينة» (١) ٠

ولقد وضع الفارابى نظرية العدل فى الدولة موضعها المناسب فى اطار نظريته الكلية عن سياسة الدولة التى يشبهها بالجسم العضوى ، ويشبه المواطنين بأعضاء ذلك الجسم ٠ فالنسبية فى العدل التوزيعى لاتقوم على تقدير مايخص مواطنا الى مايخص مواطنا آخر وحسب ، وانما تقوم كذلك على مايخص كل مواطن حسب أهليته الى مايخص الوطن كله والدولة كلها ٠ومن ثم فهو لايوافق على الامتيازات الفردية أو الطبقية ، بل يرى أن كل خير لفرد أو لمجموعة انما يقاس بما ينال الدولة كلها من خير ٠ فسعادة الدولة مثلها فى ذلك مثل صحة البدن ، ورجل الدولة أشبه بالطبيب الذى يرعى البدن ويعالجه ٠ فالطبيب الذى يعالج عضوا من أعضاء البدن ، ويهبه من الصحة مايزيد عن استئهاله وطاقة استيعابه ، ومايطغى به على صحة باقى الأعضاء ، فانما يضره ويفسده ضررا وفسادا ان هو ترك معه ، يضر البدن كله ويفسده ، وذلك بأن يعطله ويعطل الأعضاء المرتبطة به ٠

وان مدبر الدولة فى مثل هذه الحالة كالطبيب ، ان هو ميز فردا دون باقى المواطنين ، أو ميز طبقة دون باقى الطبقات ، أو جزءا من الدولة دون باقى الأجزاء ، فانما يخل هذا الامتياز الصناعى غير الحقيقى أو غير المتناسب مع

---

(١) فصول منتزعة ص ٧١ ــ ٧٣ ٠

أنصبة باقى الأجـزاء بالأداء المنتظر لوظيفة ذلك الجـزء ، والوظائف المرتبطـة به عنـد باقى المواطنين • ومن ثم فان الامتياز غير المسـتحق لفرد أو مجموعة من المواطنين انمـا يفسد صاحب الامتياز والعضو أو الهيئة الممتازة ، والدولة بأسرها تبعا لذلك ، كما هى الحال فى عـلاج البـدن علاجا لايأخذ فى الاعتبار صحة البدن كله •

ولم يتردد الفـارابى ، الذى يؤمن بالكل أولا والجـزء ثانيا ، والذى يفضل صالح الدولة على صالح الفرد أو الجزء مهما عظم، أن يقرر نفى الممتازين على غير استحقاق وابعادهم عن الدولة محافظة على صلاح الباقين من أبناء الوطن ، أسوة بما يفعله الطبيب فى بتر الأعضاء التى تفسد حتى بالعلاج الفـائض • وهو فى ذلك متـأثر بأفلاطون فى اتخـاذه من السـعادة الشاملة النسبية مثـلا أعلى للعـدل فى الدولة ، فالفارابى يقول :

« كما أن الطبيب انما يعـالج كل عضـو يعتل بحسب قياسه الى جملة البدن والى الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به بأن يعالجه علاجا يفيده به صحة ينتفع بها فى جملة البـدن وينفع بها الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به •

كذلك مدبر المدينة ينبغى أن يدبر أمـر كل جـزء من أجزاءالمدينة، سواء كان جزءا صغيرا مثل انسان واحد أو كبيرا مثل منزل واحد ، ويعالجه ويفيـده الخير بالقياس الى جملة المدينة والى كل جزء من سائر أجزاء المدينة ، بأن يتحرى أن يجعل مايفيد ذلك الجزء من الخير خيرا لا يضر به جملة المدينة ولا شيئا من سائر أجزائها بل خيرا تنتفع به المدينة بأسرها وكل واحد من أجزائها بحسب مرتبته فى نفعه المدينة • فكما

أن الطبيب متى لم يتحفظ بهذا وقصد أن يفيد عضــوا من الأعضاء صحة ، وعالجه بما لم يبال معه كيف كانت حال سائر الأعضاء المجاورة له ، أو عالجه بما يضر سائر الأعضاء الأخر، وأفاده صحة يفعل بهــا فعــلا لاينتفع به البدن بأسره أو ما يجاوره ويرتبط به من الأعضــاء ، تعطل ذلك العضــو وتعطلت الأعضاء المرتبطة به وتأدت المضرة منــه الى ســائر الأعضاء حتى يفسد البدن بأسره ، كذلك المدينة ٠

وكما أن العضو الواحد اذا لحقــه من الفســاد مايخشى التعدى منه الى سائر الأعضاء الأخر لمجاورته اياها ، يقطع ويبطل طلبا لبقاء تلك الأخر ، كذلك جزء المدينة اذا لحقــه من الفساد مايخشى التعدى الى غيره ، ينبغى أن ينفى ويبعد لما فيه من صلاح تلك الباقية» (١) ٠

## الاشتراكية عند الفارابى :

وفى الواقع أننا ونحن نستعمل مصطلحات العصر يمكننا أن نقرر أن الفارابى يستهدف بنظريته عن الدولة تحقيق اشتراكية قومية مؤمنة ، يقوم فيها توزيع «السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات» التى يمكن المشاركة فيها على أساس من مبدأ مساواة المواطنين جميعا أمام مبدأ عدم المساواة من ناحية الطبع والاكتساب ٠ وان استخدام مصطلح «الاشتراكية» فيما يتصل بفلسفة الفارابى الســياسية ليس أمرا مقحما على فكره ، وانمــا يرجع الى أخــذ الفــارابى بالاشــتراكية التى دعا اليها أفلاطون فى كتابه الجمهورية ، وتعديله لمبادئها بالاضافة والحــذف لتناسب تجــربة عصره

(١) فصول منتزعة ص ٤٢ ــ ٤٣ ٠

الاسلامية العربية · فمما يلاحظ أول مايلاحظ أن الفارابى تطبيقا منه لمبادىء الاسلام أغفل المشاركة فى النساء التى جعلها أفلاطون صنوا للمشاركة فى الأموال · وعلى قدر ما أغفل ذلك ، أكد من الناحية الأخرى أهمية الايمان والعلم والفكر كعمد لهذه الدولة الاشتراكية التى تقصد بالانتاج والتوزيع وتنظيم الرياسات والمراتب تحقيق السعادة المادية والروحية لمجموع المواطنين وفق ماتستطيعه طبائعهم وقدراتهم غير قاصر تفسير السعادة على مفهومها النفعى كما رأينا عند رجال محدثين مثل بنتام وجون ستيوارت مل ·

فدولة الفارابى الاشتراكية هى دولة الرعاية الاجتماعية والروحية · ولهذا فهو لم يربط التوزيع بالانتاج ربطا طبقيا حرفيا بأن يقصر توزيع الأموال على طبقة الماليين ، أو مكتسبى المال فى الدولة من فلاحين ورعاة وباعة ومن جرى مجراهم — على حد تعبيره — وانما عمم ملكية انتاج العمل الذهنى والعمل اليدوى بين جميع المواطنين ·

ولذلك خصص من الأموال المكتسبة ما ينفق على الطوائف وأقسام الدولة « الذين من شأنهم أن يكسبوا مالا » ، أو « الذين غايات مهنهم على القصد الأول ليس اكتساب أموال » مثل « حملة الدين ومثل الكتاب والأطباء وذويهم » (١) ممن يقومون للدولة بالخدمات العامة ، ومن ينتسبون الى طبقات الدولة الأربعة الأخرى ، التى أطلق عليهم أسماء «الأفاضل» و « ذوى الألسنة » و « المقدرين » و «المجاهدين» · وانما تمتد الرعاية فى ميزانية الدولة فوق القائمين بانتاج السلع والخدمات الى «الزمنى» وأولئك

---

(١) فصول منتزعة ص ٧٦ ·

« الذين لا منة فيهم أن يكسبوا الأموال » من العجزة والمرضى ، حتى لا يترك فى الدولة محروم من الرعاية القومية ـ قادرا كان أم غير قادر ·

## الحق والواجب فى الدولة الفارابية :

ولقد حاولت دولة الفارابى أن تحقق فى ميادين نشاطها المترابطة توازنا بين الأخذ والعطاء ، بين العمل والجزاء ، بين الحق والواجب ، بتنظيم وتخطيط موجه منها ، وبتحديد للغايات والمنجزات التى تسعى اليها · فمقابل ماتكفله للعامل فى ميادين الخدمة والانتاج من جزاء عادل على أساس من مبدأ النسبية فى تقدير اسهامه وخلقه ، طالبته بالعمل ، بل وجهته فى عمله ، وفرضت عليه العمل المناسب فى الاطار الاقتصادى لتقسيم العمل · ومقابل ما أعطته من حق «السلامة» بين ما تكفله من خيرات للمواطنين ، أو حق الحياة الذى جعله جون لوك على رأس ما يملكه الانسان من مقتنيات مادية ومعنوية ، واتخذته الثورة الأمريكية عنصرا أساسيا من عناصر الحقوق الوطنية ، وأكدته الثورة الفرنسية كحق من حقوق الانسان ، طالبت دولة الفارابى المواطن بأن تكون حياته وموته لخيره الخاص وخير الدولة فى النهاية · ويظهر موقف الدولة الفارابية من حق الحياة، من مفهومها المتميز لفلسفة الحياة والموت · فالشخص الفاضل أو الصالح فى الدولة المثالية انما يعيش ليستكثر من أفعال الخير التى ينال بها السعادة فى الدنيا والآخرة ، وانه لا ينال بالموت شرا أصلا ولا يفقد بالموت ما يجمع من خير فى هذه الحياة ، فهو معه لا يفارقه بالموت ، وأنه ان جزع فانما « يكون جزعه من يرى أن الذى يفوته هو ربح

ما كان يناله لو بقي يزيده على ما حصل له من الخير • فهو قريب من جزع من يرى أن الذى يفوته ليس رأس مال ، بل ربح كان يقدره ويرجوه ، فلا يفزع أصلا ، بل يجب البقاء ليزداد من فعل الخير الذى يزداد به سعادة » (١) ويواصل الفارابى قوله بانه «ليس ينبغى للفاضل أن يستعجل الموت، بل ينبغى أن يحتال فى البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به ، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته • » فحياة المواطن عند الفارابى اذن لنفعه ولنفع الدولة فى الوقت نفسه ، وتلتقى فى حياته المصلحة الخاصة والمصلحة العامة دون تعارض أو تناقض بينهما ، حتى يكادا أن يتحدا ويصبحا شيئا واحدا • ومن ثم فان الاقدام على الموت أو الاستشهاد يصبح واجبا على المواطن من أجل النفع لقومه ومن يسميهم الفارابى «أهل المدينة» «اذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم فى مستقبل حياته » •

ويضع الفارابى واجب التضحية بحق الحياة من أجل الدولة فى اطار فلسفته عن الغاية من تكوين الانسان ذاته، «فالانسان» أولا «والمواطن» ثانيا انما خلق ليبلغ السعادة الممتدة فى الحياة الدنيا والآخرة • ولهذا يختلف موقف المواطن الفاضل ازاء «الموت» عن موقف أهل المدن الجاهلية والفساق • فسعادة المواطن فى الدولة الفاضلة مستمرة فى الحياتين ، أما أهل الدولة المضادة للدولة الفاضلة ، فهم يفقدونها بالموت اما لأنهم قد علموا بها ولم يعملوا لها فى هذه الحياة ، واما لأنهم جهلوا وجودها بعد الموت ، فيحزنوا عند الموت لما يفوتهم من لذات أو أموال أو كرامات وغير

---

(١) فصول منتزعة ص ٨٤ •

ذلك من خيرات اعتادوها فى هذه الحياة ، وما يفوتهم من سعادة بعد الموت ، هى من نصيب الصالحين فى الدولة الفاضلة ٠

ويوضح الفارابى حق الحياة وواجب الموت من أجل الدولة فى اطار فلسفته عن السعادة كغاية للانسان والمواطن فى قوله :

« ليس ينبغى للفاضل أن يستعجل الموت بل ينبغى أن يحتال فى البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به ، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه بفضيلته ، وانما ينبغى أن يقدم على الموت اذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم فى مستقبل حياته ٠ واذا حل به الموت كرها فليس ينبغى أن يجزع ، بل أن يكون فاضلا فلا يجزع منه أصلا ولا يفزعه حتى يذهل ، وانما يجزع من الموت أهل المدن الجاهلية والفساق ٠ أما الجاهلية فلما يفوتهم من الخيرات التى يخلفونها من دنياهم وهى اما اللذات واما الأموال واما الكرامات وغير ذلك من خيرات الجاهلية ٠ واما الفاسق فلأجل شيئين : أحدهما ما يفوته مما يخلفه من دنياه والثانى لأنه يرى أن السعادة تفوته بموته ، فهو فى ذلك أشد جزعا من الجاهلية لأن أهل الجاهلية لم يعلموا السعادة أصلا بعد الموت فيروا أنها تفوتهم ٠ وهؤلاء قد علموها فلحقهم عند موتهم من الجزع والأسف على ما يظنون أن يفوتهم ، وندامة عظيمة على ماقدموه فى حياتهم ، فيموتون وهم مغتمون من جهات كثيرة ٠ » (١)

---

(١) فصول منتزعة ص ٨٤ ــ ٨٥ ٠

**الجهاد والحرب :**

وفى ضوء هذا الترابط بين الدين والدولة ، واتصال الحياة الأخرى بالحياة الحاضرة ، وفى ضوء خلود النفس التى تصير بممارسة صاحبها فى المدينة الفاضلة الأفعال التى ينال بها السعادة ومداومتها « من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة » (١) •

عالج الفارابى مسألة الجهاد والحرب كأعمال من واجبات المواطنين والدولة • فهو يرى أن الجهاد من جانب المواطن يجب ألا يقوم على المخاطرة الحريصة على الحياة أو المخاطرة المتسمة بعدم المبالاة ، بل يقوم على المخاطرة التى ترجو النجاة ولا تجزع من الموت فى الوقت نفسه • وينصح الفارابى المجاهد بالتعقل والحكمة فلا يخاطر « بنفسه وهو يعلم أو يظن أن الذى يلتمسه يناله بلا مخاطرة ، وانما يخاطر بنفسه متى علم أن الذى يلتمسه يفوته ولا يناله اذا لم يخاطر (٢) » • فالمخاطرة بالحياة عند الفارابى هى الاجراء النهائى الذى يقوم عليه المجاهد من أجل احراز ما يلتمس نيله لنفسه أو لزملائه من مواطنى الدولة (أهل المدينة ) ، سواء انتهى اقدامه النهائى على المخاطرة بأن يموت أو يعيش ، فان سلم شاركهم النصر وبلوغ الغرض ، وان مات ، نالوا هم ذلك ، وفاز هو بالسعادة بما قدم من فضيلة وما بذل من نفسه من أجل بنى وطنه •

ولهذا التوحيد بين صالح المواطن وصالح الدولة ،

---

(١) المدينة الفاضلة ( القول فى مضادات المدينة الفاضلة ) ص •

(٢) فصول منتزعة ص ٨٥ •

واعتبار حياته ملكا لها ، يرى الفارابى أنه « اذا مات الفاضل أو قتل فلا ينبغي أن يناح عليه ، بل يناح على أهل المدينة بمقدار غنائه فيها ، ويغبط بالحال التى صار اليها على مقدار سعادته » (١) ويضيف الفارابى تقديرا متميزا للمجاهد الذى يقتل فى الحرب ، ويخصه « بأن يمدح مع ذلك على بذله نفسه دون أهل المدينة ، وعلى اقدامه على الموت » (٢) • وأن هذه المكانة الرفيعة التى تمنحها الدولة للمجاهد فى الحرب ، مشروطة بنوع الحرب التى تقوم بها ، والتى يشترط ألا تكون « حرب جور » بل حربا لدفع عدو ورد المدينة من خارج • واما لاكتساب خير تستأهله المدينة من خارج ممن فى يده ذلك » • والحرب الأولى دفاعية ، أما الثانية بلغة العصر فهى حرب استعمارية • ولقد عدد أنواعا أخرى من الحروب التى تشنها الدولة ، ويمكن لنا أن نذكر منها ما يمكن أن نصفه بأنه حرب تبشيرية أو اصلاحية وأخرى سلطانية لفرض نظام من أنظمة التبعية على قوم من الأقوام ، وثالثة لحمل قوم على « اعطاء العدل والنصفة » ورابعة لمعاقبة قوم « على جناية جفوها لئلا يعودوا لمثلها ، ولئلا يجترىء على المدينة غيرهم ويطمع فيهم » • ويبيح الفارابى من بين هذه الأنواع نوعا متطرفا من الحروب ، وهو حرب «الابادة» وحين يكون بقاء العدو ضررا على أهل المدينة ، وهذا يذكر بما لجأ اليه الفارابى فى معاملة المخالفين من المواطنين لآراء الدولة المشتركة من نفى كاجراء نهائى للتخلص من شرهم ، ويكاد الشرط السائد يتكرر فى اعلان مثل هذه الحروب ، وهو « اكتساب خير لأهل المدينة » • فصالح الدولة هو الذى

---

(١) فصول منتزعة ص ٨٥

(١) فصول منتزعة ص ٨٥ •

يقرر صلاحية الأسباب التى تدعو الى الحرب • ولذلك فان الفارابى ينكر ما يسميه « حروب الجور » التى يلتمس الرئيس منها بمحاربة قوم أن يفرض عليهم الذلة والطاعة واتباع هواه ، أو التى يبتغى منها مجرد الغلبة والغزو ، أو التى يستهدف بها الانتقام « وشفاء الغيظ » على حد تعبيره • ويعرض الفارابى نظريته فى الحرب العادلة والجائرة على النحو المفصل الآتى :

« الحرب تكون اما لدفع عدو ورد المدينة من خارج • واما لاكتساب خير تستأهله المدينة من خارج ممن فى يده ذلك • واما لأن يحمل بها قوم ما ويستكرهوا على ماهو الأجود والأحظى لهم فى أنفسهم دون غيرهم ، متى لم يكونوا يعرفونه من تلقاء أنفسهم ولم يكونوا ينقادون لمن يعرفه ويدعوهم اليه بالقول • واما محاربة من لاينقاد للعبودية والخدمة من الأجود له والأحظى أن تكون رتبته فى العالم أن يخدم ويكون عبدا • واما محاربة قوم ليس من أهل المدينة حق لهم عندهم منعوه • وهذا شيء مشترك الأمرين هما جميعا من اكتساب خير للمدينة • والآخر أن يحملوا على اعطاء العدل والنصفة • وأما محاربتهم ليعاقبوا على جناية جنوها لئلا يجترىء على المدينة غيرهم ويطمع فيهم ، فهو داخل فى جملة اكتساب خير ما لأهل المدينة ورد أولئك القوم الى حظوظهم والأصلح لهم ودفع عدو بالقوة • وأما محاربتهم ليبادوا بالواحدة وتستأصل شأفتهم لاجل أن بقاءهم ضرر على أهل المدينة • فذلك أيضا اكتساب خير لأهل المدينة • ومحاربة الرئيس لقوم ليذلوا له وينقادوا فقط ويكرموه من غير شيء سوى نفاذ أمره فيهم وطاعتهم له أو سوى أن يكرموه من غير شيء سوى أن يكرموه فقط ،

وليرأسهم ويدبر أمرهم على مايراه ويصيروا الى ما علم به فى مايهواه ، أى شيء كان ، فتلك حرب جور .

وكذلك ان حارب ليغلب ليس لشيء سوى أن يجعل الغاية الغلبة فقط ، فتلك أيضا حرب جور . وكذلك ان حارب أو قتل لشفاء غيظ فقط أو للذة ينالها عند ظفره لا لشيء آخر سوى ذلك ، فذلك أيضا جور .

وكذلك ان كان غاظه أولئك بجور ، وكان مايستأهلونه من ذلك الجور دون المحاربة ودون القتل ، فان المحاربة والقتل جور لاشك فيه . وكثير ممن يقصد بالقتل شفاء غيظه لا يقتل من غاظه بل يقتل غيره ممن ليس هو من الغائظ له بسبب أنه يقصد ازالة الأذى الذى به من الغيظ » (١) .

وأنه يمكننا الآن أن نضيف بعض وجوه النظر عند الفارابى ، مما يعالج فى الفكر السياسى الحديث . ونقترح معالجتها تحت المناوين الآتية : (١) الحكم الشخصى والدستورى

(٢) التغير الاجتماعى وملاءمة التشريع السياسى .

(٣) السياسة والمنهج العلمى .

**١ ـ الحكم الشخصى والدستورى :**

فالفارابى ، وان كان داعية الى حكم الأرستقراطية الفكرية المتمثلة فى شخص أو فى أكثر من شخص ، الا أنه دعا كذلك الى الحكم اللا شخصى المتمثل فى «الدستور المكتوب» اذا لم يوجد حكم الشخص الفاضل الذى يعد دستورا فى ذاته أو من يعرف « بالملك الفيلسوف » عند أفلاطون . ويبين

---

(١) فصول منتزعة ص ٧٦ ـ ص ٧٨ .

الفارابى أن هذين النوعين من الحكم متكاملان . فالنوع الأرستقراطى من الحكم قد اجتذب اهتمام الفارابى ، واستولى على تفكيره ، من أثر الجاذبية التى مارست بها الفلسفة اليونانية على عقول الفلاسفة الاسلاميين . والفارابى ــ من بينهم جميعا ــ رأى مثلما قد رأى أفلاطون من قبله أن الفكر الفلسفى هو الهادى لفهم الانسان والمجتمع والعالم والله ، وفوق ذلك ، فهو النبراس لاصلاح المجتمع المعاصر له ، والملهم فى التنظيم لا فى دولة المدينة ــ كما كان الحال عند اليونان ــ وانما فى دولة امبراطورية مثل الدولة الاسلامية ، بل ذهب به الخيال لأن يتصور دولة عالمية على أساس من الحكم الفلسفى، فالحاكم الفيلسوف الذى يستمتع بالأرستقراطية الفكرية دون الجماهير ، يملك سلطته وسلطانه تجاوبا مع النظام العالمى الذى صورته الفلسفة ــ خاصة البناء الفلسفى الذى شيده الفارابى من مزيج من الفكر اليونانى فى عهوده المتقدمة والمتأخرة ــ وقد جلس على عرشه «السبب الأول» ، وانتظمت فى ملكه على نحو من الترتيب التنازلى الموجودات الروحية والمادية فى عالم ما فوق القمر ، والموجودات الطبيعية والبشرية فى عالم ماتحت القمر ، فى ترابط وتناسب محكم ممتد من العقل الأول حتى العقل البشرى ، عن طريق سلسلة من العقول التى تتخذ من «العقل الفعال» واسطة الاتصال بالعقل البشرى ، والتنظيم الاجتماعى والسياسى . وان ايمان الفارابى بالعقل ونوره المستمد من اتصاله الكونى ، ومن عمله فى المحيط الانسانى ، جعله يعطى السيادة للفكر ولأصحابه الذين يملكون سر الفهم لجوهر الأشياء والنظم فى الحياة الخاصة والعامة .

ويقوم حكم الأرستقراطية الفكرية عند الفارابى أساسا

على شروط عامة يفرضها الغرض منها ـ وهو توفير السعادة للحاكم والمحكوم • وتتمثل هذه الشروط أول ماتتمثل فى الفلسفة أو الحكمة التى لابد للملك الموهوب بفطرته من توافرها فى تكوين شخصيته ليستطيع بمهنة الملك السامية تدبير شئون الدولة التدبير المستنير ، كما تتمثل فى القدرة على ممارسة السلطة ، وعلى تنظيم المواطنين وارشادهم وحملهم على السياسات المخططة الموضوعة من أجل الحياة الفاضلة التى تحقق السعادة فى الدارين •

واذ أنه قد اتخذ «الفيلسوف بالحقيقة» مثالا للقدرة على ادراك حاجات الدولة ، ووضع النظم التى تدار بها وتقنينها، فانه مجد حكم الشخص الفيلسوف ، وعقد المعادلة التى سبق أن أشرنا اليها بين الفيلسون والرئيس الأول والملك والنبى (تصريحا فى كتاب المدينة الفاضلة ، وضمنا فى كتاب السياسة المدنية ، مع اغفال ذلك فى كتابيه تحصيل السعادة وفصول المدنى) والامام ، ثم المشرع (فى كتابه تحصيل السعادة) • (ولسنا الآن بصدد ما أثاره تفسيره للنبوة على أساس ميتافيزيقى ونفسى فى محاولته استخدام الفلسفة فى خدمة الدين ، وفى ذكره أن الوحى فيض من الله تبارك وتعالى عن طريق العقل الفعال الى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة ) •

ولكن وان كان شرط المعرفة الفلسفية أو الحكمة هو الأساس فى مؤهلات الملك ، الذى ان فقده حاكم ، فانما يفقد صفة الملك ، وتفقد الدولة مع فقدانها كيانها المثالى ، وتنجرف بعد مدة نحو الهلاك والدمار ، الا أنه اشترط فوق ذلك توافر خصال أخرى فى رئيس الدولة الفاضلة ، تغير عددها ونوعها بتطور كتاباته وتغير الظروف التى كتب فيها •

فهو يرى فى كتابه « المدينة الفاضلة » وجوب توافر اثنتى عشرة خصلة اضافية فى الرئيس الأول للدولة المثالية سواء كانت مدينة أو أمة أو المعمورة من الأرض كلها ، وهى أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهم والتصور ، جيد الحفظ ، جيد الفطنة ، حسن العبارة ، محبا للتعليم والاستفادة ، غير شره ، محبا للصدق وأهله ، كبير النفس ، غير حريص على المقتنيات المادية ، محبا للعدل وأهله ، ثم أن يكون قوى العزيمة •

ولقد رأى الفارابى صعوبة توافر هذه الشروط والخصال عند شخص ما الا فى الحالات النادرة ، ولذلك أعطى الفرصة فى الحكم لتولى «الرئيس الثانى بدلا من الرئيس الأول كخليفة له • اذا اجتمعت فيه من مولده وصباه مؤهلات الحكم ويكون بعد كبره فيه ست شرائط» ـ بأن يكون حكيما ، وأن يكون له جودة استنباط ، وأن يكون له جودة روية ، وأن يكون له جودة ارشاد ، وأن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب •

« فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط» وتوافرت فى اثنين ، كانا هما رئيسين فى هذه الدولة ، واذا توافرت فى ستة أشخاص ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل • أما اذا «لم تكن الحكمة جزء الرياسة» بقيت الدولة المثالية بلا ملك ، ومن يحكم دون توافر هذا الشرط ، فليس بملك ، «ولم تلبث المدينة (الدولة) بعد مدة أن تهلك» •

أما فيما يتصل بالنوع الثانى من الحكم ، فان الفارابى ، الفيلسوف المسلم الذى يؤمن بالكتاب والسنة كمصادر للشريعة الاسلامية ، ماكان له أن يكون أفلاطونيا كما كان

أفلاطـون فى كتـابه الجمهـورية ، وذلك بأن يكتفى بتتويج الشخص الفيلسـوف أو مجمـوعة من الأشخاص الفلاسـفة والاعتماد على أن تكون الكلمـة الحيـة المنطوقة وحـدها هى القانون ، وانما أكد الرجوع دائما الى النصوص الدستورية والقواعد العامة فى الحكم ، والى وجـوب تسجيلها حتى يعود الحاكم فى العهود التى تفتقر الى وجـود الملك الفيلسوف الى ما أثبت من «الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله ان كانوا توالوا» فى الدولة • فشرائع الأولين ـ على حد تعبير الفارابى ـ مصدر أساسى من مصادر الحكم •

ولاشك أن جمع الفارابى بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة كمصدر للحكم انمـا يرجع الى الالتقـاء فى ذهنه بين اهتمام اليونان بالقانون مما وجـد تعبيرا قويا فى كتـاب أفلاطون عن القوانين ـ وبين ماتقوم به الشريعة الاسلامية فى حياة المسلمين كمصدر مثالى فى بناء الدولة وفى سياستها الجارية •

وتظهر هذه المزاوجة بين الحكم الشخصى والحكم الدستورى أول ماتظهر فى الفصل الذى عالج فيـه الفـارابى «خصال رئيس المدينة الفاضلة» • فهو يفصل ذلك على النحو الآتى :

فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسه انسان آخر أصلا • وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها • ولايمكن أن تصير هـذه الحـال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها •

ـ أحدها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مؤاتية أعضاءها

على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ، ومتى هم بعضو ما من أعضائه عملا به فأتى عليه بسهولة .

ـ ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل مايقال له، فيلقاه بفهمه على مايقصده القائل ، وعلى حسب الأمر في نفسه ،

ـ ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لايكاد ينساه ،

ـ ثم أن يكون جيد الفطنة ، ذكيا ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ،

ـ ثم أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على ابانة كل مايضمره ابانة تامة ،

ـ ثم أن يكون محبا للتعليم والاستفادة ، منقادا له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا الكد الذي ينال منه ،

ـ ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبا بالطبع للعب ، مبغضا للذات الكائنة عن هذه ،

ـ ثم أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله ،

ـ ثم أن يكون كبير النفس ، محبا للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل مايشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع الى الأرفع منها ،

ـ ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ،

ـ ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ، ومبغضا للجور

والظلم وأهلهما ، يعطي النصف من أهـــله ومن غـــيره ويحث عليه ، ويؤتى من حـــل به الجـــور مؤاتيا لكل مايراه حســـنا وجميـــلا ، ثم أن يكون عـــدلا غير صعب القياد ، ولا جموحا ولا لجوجا اذا دعى الى العدل ، بـــل صعب القياد اذا دعى الى الجور والى القبيح ،

ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعـــل ، جسورا عليه ، مقـــداما غـــير خائف ، ولا ضعيف النفس •

واجتماع هـــذه كلها فى انسان واحـــد عسر ، فلذلك لايوجد من فطر على هـــذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس • فان وجد مثل هذا فى المدينة الفاضلة ثم حصلت فيـــه ، بعـــد أن يكبر ، تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منهـــا دون الأنداد من جهـــة المتخيلة كان هـــو الرئيس • وان اتفق أن لايوجد مثله فى وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هـــذا الرئيس وأمثاله ، ان كانوا توالوا فى المدينة فأثبتت •ويكون الرئيس الثـــانى الذى يخلف الأول من اجتمعت فيـــه من مـــولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره فيه ست شرائط :

ـ أحدها أن يكون حكيما •

ـ والثانى أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حـــذو تلك بتمامها ،

ـ والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لايحفظ عن

السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الأئمة الأولين ٠

ـ والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ،

ـ والخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين ، والى التى استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم ،

ـ والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة ٠

فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة ٠ فاذا تفرقت هذه فى جماعة ، وكانت الحكمة فى واحد والثانى فى واحد والثالث فى واحد والرابع فى واحد والخامس فى واحد والسادس فى واحد ، كانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل ٠ فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ٠ وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك» (١)٠

ولقد عبر الفارابى عن هذين النوعين من أشكال الحكم : الأرستقراطى الشخصى ، والدستورى المكتوب في وقت متأخر

---

(١) المدينة الفاضلة ص ١٢٧ ـ ١٣٠ ٠

عن كتابه «المدينة الفاضلة» بأسلوب يظهر تأثير ظروف العهد الذى صاحب فيه سيف الدولة الحمدانى وماكان يقوم به فى حلب من غزوات وجهاد ضد الدولة البيزنطية • فلقد كان من بين الشروط الأساسية للحاكم الفيلسوف فى «المدينة الفاضلة» أن يكون «له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة» (١) ولكنه وهو يبدو متأثرا بسيف الدولة فى صراعه مع العدو ، ومسجلا تجربة واقعية أمامه فى علاقات الدولة الاسلامية بالدولة البيزنطية ، صاغ هذا الشرط فى الحاكم صياغة تاريخية تخلت عن المصطلح العام وهو القدرة على الحرب ، وأخذت بالمصطلح الخاص وهو «القدرة على الجهاد ببدنه ، وألا يكون فى بدنه شىء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية» (٢) •

ويعبر عن الحكم الأرستقراطى الشخصى باسناده اما الى الواحد الذى يبلغ مرتبة الكمال فى تفرده أو الى جماعة تضطلع فيما بينها بمسئوليات الملك الأوحد ، والرئيس الأول • فالواحد على حد تعبيره هو «الملك فى الحقيقة ، وهو الرئيس الأول ، وهو الذى تجتمع فيه ست شرائط : الحكمة والتعقل التام ، وجودة الاقناع وجودة التخيل والقدرة على الجهاد ببدنه ، وألا يكون فى بدنه شىء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية • فمن اجتمعت فيه هذه كلها ، فهو الدستور والمقتدى به فى سيره وأفعاله ، والمقبول أقاويله ووصاياه ، وهذا اليه أن يدبر بما رأى وكيف شاء» ••• فاذا لم «يوجد انسان اجتمعت فيه هذه كلها ، ولكن توجد متفرقة فى جماعة

---

(١) المدينة الفاضلة ص ١٣٠ •

(٢) فصول منتزعة ص ٦٦ •

بأن يكون أحدهم يعطى الغاية ، والثانى يعطى مايؤدى الى الغاية ، والثالث تكون له جودة الاقناع وجودة التخيل ، وآخر يكون له القدرة على الجهاد ، فتكون هذه الجماعة بأجمعها تقوم مقام الملك ، ويسمون الرؤساء الأخيار وذوى الفضل ، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل» •

أما النوع الثانى ، وهو مانطلق عليه اسم الحكم الدستورى فهو الحكم الذى رأى الفارابى أنه يعتمد على الشرائع والسنن المحفوظة والمكتوبة من الشرائع والسنن القديمة ، وذلك فى حالة افتقاد الملك فى الحقيقة والرؤساء الأخيار وذوى الفضل •

ويقوم بهذا النوع الدستورى من الحكم اما الواحد أو الجماعة كذلك ، ويسمى الواحد فى هذه الحالة «ملك السنة» وتسمى الجماعة «رؤساء السنة» • ويشترط الفارابى فى ملك السنة ورؤساء السنة شروطا خاصة تتمثل فى جودة التمييز والقدرة على الاستنباط وجودة الرأى والتعقل فى الحوادث وجودة الاقناع والتخيل والقدرة على الجهاد • فهو يقول انه اذا لم يوجد الملك فى الحقيقة ومن يقوم مقامه من الرؤساء الأخيار وذوى الفضل» فيكون رئيس المدينة حينئذ هو الذى اجتمع فيه أن كان عارفا بالشرائع والسنن المتقدمة التى أتى بها الأولون من الأئمة ودبروا بها المدن• ثمأن يكون له جودة تمييز الأمكنة والأحوال التى ينبغى أن تستعمل فيها تلك السنن على حسب مقصود الأولين بها ، ثم أن يكون له قدرة على استنباط ماليس يوجد مصرحا به فى المحفوظة والمكتوبة من السنن القديمة ، محتذيا بما يستنبط منها حذو ماتقدم عن السنن • ثم أن تكون له جودة رأى أو تعقل فى الحوادث الواردة شيئا شيئا ، مما ليس سبيلها أن تكون فى

السير المتقدمة مما يحفظ به عمارة المدينة ، وأن يكون له جودة اقناع وتخييل ، ويكون له مع ذلك قدرة على الجهاد • فهذا يسمى ملك السنة ، ورئاسته تسمى ملكا سنيا • « ويواصل الفارابى تفسيره لهذا الحكم الدستورى أو «السنى» حسب تعبيره ، فيقول انه اذا لم «يوجد انسان واحد تجتمع فيه هذه كلها ، ولكن تكون متفرقة فى جماعة ، فيكونون بأجمعهم يقومون مقام ملك السنة ، وهؤلاء الجماعة يسمون رؤساء السنة» •

ويلاحظ على الفارابى فى هذا العرض لأشكال الحكم ، والقائمين به أنه يمزج بين التراث اليونانى النظرى والتراث الاسلامى الذى كان يمارسه الفقهاء وتتعدد به مذاهبهم وتتصارع فى ميدان الفكر الدينى والسياسى خاصة فى القرن الرابع الهجرى • ويبدو تعديله لأفلاطون وخروجه عن تعاليمه فى ضوء التجربة الاسلامية فى اشتراطه البلاغة والخطابة والقدرة على الاقناع والتخييل • فأفلاطون رأى خطر الخطابة ومنافسة الخطيب لرجل السياسة (١) الذى يجب أن يتقيد عنده باملاءات الفكر المحض والتعبير المنطقى الخالص •

ولكن المطلع على الممارسة الأمريكية للدستور الذى وضعه من يسمونهم «بالآباء المؤسسين» ، وما يدور بشأنها أحيانا من تفسير وجدل بين رئاسة الجمهورية والكونجرس والمحكمة العليا يدرك المعانى المتضمنة فى بيان الفارابى عن طريقة الحكم فى الشكل الدستورى أو السنى من الرئاسات • كما أن المطلع على التفسيرات الكارزمية للزعامة والسلطة

---

(١) روزنتال •

عند فيبر وغيره من علماء الاجتماع المحدثين يدرك الدرس المتجدد عبر العصور فيما يتصل بتمجيد الحاكم بل وتأليهه • فالشقة ليست بعيدة بين ماشاهدناه فى هذا العصر من تمجيد للزعيم والانسان الكامل على حد تعبير نيتشه ، وبين مايصفه الفارابى فى النوع الأول من الحكم الملكى والأرستقراطى عن «الانسان الالهى» ، ففى الدولة المثالية يجعل الفارابى « منزلة الملك والرئيس الأول فيها منزلة الاله الذى هو المدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف مافيه» (١) •

## ٢ ـ التغير الاجتماعى وملاءمة التشريع السياسى :

وان نوعى الحكم عند الفارابى ـ سواء الأرستقراطى الشخصى منه أو الدستورى السنى ، يخضعان فى التطبيق الواقعى لعملية مستمرة من التشريع • فالفكرة الشائعة عن نظام الحكم عند الفارابى مأخوذة عن المظهر الشكلى للرياسة فى المدينة الفاضلة • ويكاد التصوير التقليدىلفكره السياسى يعرض الحكم عند الفارابى وكأنه صورة جامدة ثابتة لنظام لايتغير ولا يتبدل فى اطاره العام وتفاصيل أجزائه • ولكن الفكر السياسى عند الفارابى اذا ما نظر اليه ككل يبدو أنه حتى فىقسمات المثالية ، يشتمل فىأحشائه على عوامل التغير والدينامية • فالرئيس الأول للدولة ، وواضع أسس النظام فيها ، أو من أطلق عليهم فى أمريكا «الآباء المؤسسون» للدستور فى سنة ١٧٨٧ ، أو من أطلق عليهم فى أكثر من ثورة من الثورات الشعبية وحركة من الحركات الدستورية اسم «الجمعية التأسيسية» ، ماكانوا عند الفارابى ليضعوا ملامح نظام سياسى خالدة علىمر الزمن • وانما يرى الفارابى

---

(١) الملة ص ٦٣ •

أن الرئيس الأول للدولة لايستطيع أن يشرع لكل الأحداث ، والعوارض وظروف الزمان والمكان ، فقدرته وحياته المحدودة وما قد يعوق عملية التشريع مما يعرض له من أشغال طارئة كالحروب ، يضطره لأن يترك المثل الأعلى للتشريع الشامل ، ويكتفى بمعالجة الأصول وماهو « أعظم قوة وأكثر نفعا وأشد غنى وجدوى فى أن تلتئم بها المدينة ، وترتبط ، وينتظم أمرها ، فيشرع فى تلك وحدها ، ويترك الباقية اما لوقت فراغه لها أو لأن غيره يمكنه أن يستخرجها ، اما فى زمانه واما بعده ، اذا احتذى حذوه» (١) • ومن ثم فان خلفاء الرئيس الأول فى الدولة ممن هم مثله فى جميع الأحوال ، لهم أن يشرعوا ما لم يشرعه الرئيس الأول ، بل ولهم أن يغيروا كثيرا مما شرعه الأول وفق تقديرهم وعلمهم بأن ذلك هو الأصلح فى زمانهم ، بل ولكل خليفة أن يغير ماقد شرعه الخليفة السابق له ، حسب تقديره لما هو أصلح ، كما أن «له أن يغير ماقدره من قبله ، لأن الذى قبله لو بقى لغير أيضا ذلك غيره الذى بعده» • ويعرض الفارابى عملية التشريع المستمرة فى اطار الحكم الأرستقراطى الشخصى على النحو الآتى :

« والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن لايقدر ، الأفعال كلها ويستوفيها فيقدر أكثرها ، وقد يلحقه فى بعض مايقدره ان لايستوفى شرائطها كلها بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة مما سبيلها أن تقدر فلا يقدرها لأسباب تعرض : اما لأن المنية تخترمه وتعاجله قبل أن يأتى على جميعها واما لأشغال ضرورية تعوقه من حروب وغيرها واما لأنه لايقدر الأفعال الا عند حادث وعارض مما يشاهده هو أو مما

---

(١) الملة ص ٤٩ •

يسأل عنه فيقدر حينئذ ويشرع ويسن ماينبغي أن يعمل في ذاك النوع من الحوادث ، فلا تعرض كل العوارض في زمانه ولا في البلد الذى هو فيه ، فتبقى أشياء كثيرة مما يجوز أن يعرض في غير زمانه أو في غير بلده يحتاج فيها الى فعل محدود مقدر في ذلك الشيء العارض فلا يكون هو شرع فيها شيئا ، أو يعمد الى مايظن أو يعلم أنها من الأفعال أصول تمكن غيره أن يستخرج عنها الباقية فيشرع فيها كيف وكم ينبغي أن تعمل ويترك الباقية علما منه أنه يمكن أن يستخرجها غيره اذا قصد قصده واحتذى حذوه أو يرى أن يبتدىء في أن يشرع ويقدر الأفعال التى هي أعظم قوة وأكثر نفعا وأشد غنى وجدوى في أن تلتئم بها المدينة وترتبط وينتظم أمرها ، فيشرع في تلك وحدها ويترك الباقية اما لوقت فراغه لها أو لأن غيره يمكنه أن يستخرجها ، اما في زمانه واما بعده ، اذا احتذى حذوه .

فاذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال كان الذى يخلفه هو الذى يقدر مالم يقدره الأول، وليس هذا فقط، بل له أيضا أن يغير كثيرا مما شرعه الأول ، فيقدره غير ذلك التقدير اذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه ، لا لأن الأول أخطأ ، لكن الأول قدره بما هو الأصلح في زمانه ، وقدر هذا بما هو الأصلح بعده ، زمان الأول ، ويكون ذلك مما لو شاهده الأول لغيره أيضا ، وكذلك اذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع أحواله ، والثالث رابع ، فان للتالي أن يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرا ، وله أن يغير ماقدره من قبله ، لأن الذى قبله لو بقي لغير أيضا ذلك الذى غيره الذى بعده» . (١)

---

(١) الملة ص ٤٨ ـ ٥٠ .

ولكن عملية التشريع المستمرة فى العهود التى يتولى رياسة الدولة فيها الحكام الفلاسفة ، الواحد بعد الآخر ، تلقى عند الفارابى قيودا فى ظل الحكم السنى أو الدستورى ، أو رياسة الرؤساء التابعين من غير الأوائل • فهو وان أكد أهمية الملاءمة المستمرة بين حاجات الزمن والظروف الملابسة وبين التشريعات المتناسبة التى ترضى تلك الحاجات ، الا أنه لم يبح فى ظل هذا النظام السنى التقليدى التغيير الجوهرى للقواعد الأساسية التى وضعها صاحب الشريعة ، وانما قصر التغيير على نوع من الاستنباط والاستخراج عن الأشياء التى صرح واضع الشريعة بتقديرها ، وأناط هذا العمل بصناعة الفقه التى تعنى بالتشريع الجزئى فى ضوء مايمليه غرض واضع الشريعة •

ولقد وضح الفارابى أن صناعة الفقه فى هذه الحالة تشتمل على جزئين : جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال • ولهذا ففى الأفعال اشترط الفارابى فى الفقيه «أن يكون قد استوفى علم كل ما صرح واضع الشريعة بتحديده من الأفعال» بقول أو بفعل ، وأن يكون ذلك عارفا بالشرائع الأخيرة التى انتهى الى تشريعها الرئيس الأول ان كان قد لجأ الى تبديل فيما شرع ، وأن يكون أيضا عارفا باللغة التى بها كانت مخاطبة الرئيس الأول ، ويكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنى وما يستعمل من تخصيص أو اطلاق فى القول ، وأن يكون له تمييز بين التشابه والتباين فى الأشياء ، وقوة على فهم اللازم من غير اللازم ، وذلك بجودة الفطرة وبالدربة الصناعية • أما فيما يتصل بعمل الفقيه فى الآراء ، فان الفارابى يشترط نفس الشروط التى رأى وجوب توافرها لديه ليمارس عمله فى الأفعال • وهو يرى أن الفقه فى

الأشـياء العملية من الملة ، انما يشتمل على جزئيات الكليات التى يحتوى عليها علم السياسة ، ومن ثم فهو جزء من أجزاء علم السياسة ويدخل تحت الفلسـفة العملية . «والفقه فى الأشياء العلمية من الملة مشتمل اما على جزئيات الكليات التى تحتوى عليها الفلسفة النظرية ، واما على ماهى مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية ، فهو اذن جزء من الفلسفة النظرية وتحتها ، والعلم النظرى الأصل» (١) .

ويعرض الفارابى لعملية التشريع فى مواكبتها للتطور مع الظروف المتغيرة عبر الزمان والمكان فى ظل الحكم الذى أطلقنا عليه الحكم الدستورى أو السنى على النحو الآتى الذى تقوم فيه صناعة الرياسة التابعة السنية مكان صناعة الملك ورئاسة الأفاضل ، فهو يقول :

« وأما اذا مضى واحـد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك فى الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله فى جميع الأحوال احتيج فى كل مايعمل فى المدن التى تحت رئاسة من تقدم الى أن يحتذى فى التقدير حذو من تقدم ولا يخالف ولا يغير بل يبقى كل ماقدره المتقدم على حاله ، وينظر الى كل مايحتاج الى تقدير مما لم يصرح به من تقدم فيستنبط ويستخرج عن الأشـياء التى صرح الأول بتقديرهـا ، فيضطر حينئـذ الى صناعة الفقه ، وهى التى يقتدر الانسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شىء ممـا لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشـياء التى صرح فيها بالتقدير ، وتصـحيح

(١) الملة ص ٥٢ .

ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التى شرعها فى الأمــة التى لهم شرعت • وليس يمكن هــذا التصحيح أو يكون صحيح الاعتقاد لآراء تلك الملة فاضلا بالفضائل التى هى فى تلك الملة فضائل • فمن كان هكذا فهو فقيه •

واذا كان التقدير في شيئين ــ فى الآراء وفى الأفعال ــ لزم أن تكون صناعة الفقه جزئين : جزءا فى الآراء وجزءا فى الأفعال • فالفقيه فى الأفعال يلزمه أن يكون قد استوفى علم كل ما صرح واضــع الشريعة بتحـديده من الأفعــال • والتصريح ربما كان بقول وربما كان بفعل واضع الشريعة، فيقوم فعله ذلك مقام قوله فى ذلك الشيء انه ينبغى أن يفعل فيه كذا وكذا • وان يكون مع ذلك عارفا بالشرائع التى انما شرعها الأول بحسب وقت ما ثم أبدل مكانها غيرها واستدامها ليحتذى فى زمانه حذو الأخيرة لا الأولى • ويكون أيضا عارفا باللغة التى بها كانت مخاطبة الرئيس الأول ، وعادات أهــل زمانه فى استعمالهم لغتهم ، وما كان منها يستعمل فى الدلالة على الشيء بجهة الاستعارة له وهو فى الحقيقة اسم غيره ، لئلا يظن بالشيء الذى استعير له اسم شيء آخر انه عندما لفظ به أراد ذلك الشيء الآخر ، أو يظن أن هذا هو ذاك • ويكون له مع ذلك جودة فطنــة للمعنى الذى أريد بالاسم المشــترك فى الموضع الذى اســتعمل فيه ذلك الاســم ، وكذلك متى كان الاشــتراك فى القول • ويكون له جــودة فطنة أيضــا للذى يستعمل على الاطــلاق ومقصــد القائل أخص منــه ، والذى يستعمل فى ظاهر القول على التخصيص ومقصد القائل أعم منه ، والذى يســتعمل على التخصيص أو على العمــوم أو على الاطــلاق ومقصد القــائل هو مايدل ذلك عليه فى الظاهر • ويكون له معرفة بالمشهور من الأمور والذى هو فى العــادة •

ويكون له مع ذلك قوة على أخذ التشابه والتباين فى الأشياء ، وقوة على اللازم للشىء من غير اللازم ــ وذلك يكون بجودة الفطرة وبالدربة الصناعية ــ ويصل الى ألفاظ واضع الشريعة فى جميع ماشرعه بقول ، والى أفعاله فيما شرعه بأن فعله ولم ينطق به اما بالمشاهدة والسماع منه ان كان فى زمانه وصحبه واما بالاخبار عنه ــ والأخبار عنه اما مشهورة واما مقنعة ، وكل واحدة من هذه اما مكتوبة واما غير مكتوبة • والفقيه فى الآراء المقدرة فى الملة ينبغى أن يكون قد علم ما علمه الفقيه فى الأعمال •

فالفقه فى الأشياء العملية من الملة اذن انما يشتمل على أشياء هى جزئيات الكليات التى يحتوى عليها المدنى ، فهو اذن جزء من أجزاء العلم المدنى وتحت الفلسفة العملية • والفقه فى الأشياء العلمية من الملة مشتمل اما على جزئيات الكليات التى تحتوى عليها الفلسفة النظرية واما على ماهى مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية ، فهو اذن جزء من الفلسفة النظرية وتحتها والعلم النظرى الأصل» (١) •

## السياسة والمنهج العلمى :

وان من أهم مايربط الفارابى بمجتمعاتنا المعاصرة ، المنهج العلمى الذى أصر على تطبيقه فى ميدان السياسة العملى • ويبدو أن هذا غير منتظر من الفارابى الذى جمع المعلقون بينه وبين أفلاطون فى النظر واختاروا لهما سويا مكانا فى السماء بعيدا عن الأرض •

ولكن هذا الحكم لايصدق على كليهما • ويهمنا أن نبين أن الفارابى يعطى لأهل الأرض الكثير اذا ما اقتربوا منه من

(١) الملة ص ٥٠ ــ ٥٢ •

خلال القيم الواقعية فى الحكم وليس من خلال المبادىء الميتافيزيقية التى اتخذ منها الأطار والخلفية لعملها. فالفارابى يبدو بعيدا عاليا مسرف البعد شاهق العلو ان نحن تتبعنا معه السياسة الواقعية كحلقة في سلسلة النظام الكونى، وكجزء لايتجزأ من وحدة الكون ، مما جعله يقرر أن «منزلة الملك والرئيس الأول (فى المدينة الفاضلة) منزلة الاله الذى هو المدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف مافيه» (١) .

كما جعله يقرر أن هدف الحكم يقوم على تحقيق السعادة فى هذه الحياة وفى الحياة الآخرة ، وان نجاحه يستلزم توافر الفلسفة النظرية فى الحاكم والملة المشتركة بين المواطنين . فالفارابى يجمل نظريته فى وجوب محاكاة مدبر الأمة لله فى تدبيره للعالم بقوله : «انه ينبغى أن يتأسى بالله ويقتفى آثار تدبير مدبر العالم فيما أعطى أصناف الموجودات ، وفيما دبر به أمورها ، من الغرائز والفطر والهيئات الطبيعية التى جعلها وركزها فيها حتى تمت الخيرات الطبيعية فى كل واحد من أصناف العوالم بحسب رتبته ، وفى جملة الموجودات . فيجعل هو أيضا فى المدن والأمم نظائرها من الصناعات والهيئات والملكات الارادية حتى تتم له الخيرات الارادية ، فى كل واحد من المدن والأمم بحسب رتبته واستئهاله ، ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن الى السعادة فى هذه الحياة ، وفى الحياة الآخرة .

ولأجل هذا يلزم أيضا أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام ، لأنه لايمكن أن يقف على شىء مما فى العالم من تدبير الله تعالى حتى يأتسى

(١) الملة ص ٦٣ .

به الا من هناك • وتبين مع ذلك أن هـذه كلها لاتمكن الا أن تكون فى المدن ملة مشتركة تجتمع بهـا آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم ، وتأتلف بها أقسامهم وترتبط وتنتظم ، وعند ذلك تتعاضد أفعالهم وتتعاون ، حتى يبلغوا الملتمس وهو السعادة القصوى» (١) •

فهذا الربط بين عمل الحاكم فى الدولة وعمل الله فى نظام الكون بأجمعه ، هو الذى أضفى على مؤلفات الفارابى السياسية الصفة النظرية ، بل الصفة الدينية ، لأنه لم يكتف بمحاكاة الحاكم فى تنظيمه للدولة لله فى تنظيمه للعالم ، وذلك من تحت الى فوق ، وانما أغرق فى التشبيه الى درجة رسمت الصلة بينهما بطريقة عضوية تمتد من فوق الى تحت بتأثير من الأفلاطونية الحديثة • فالله عند الفارابى ينزل «الوحى» من عنده الى الرئيس الأول ومدبر ملك المدينة الفاضلة عن طريق العقل الفعال أو «الروح الأمين» (٢) فيدبر الرئيس الأول المدينة أو الأمة والأمم بما يأتى به الوحى من الله تعـالى • «فالله تعالى هو المدبر أيضا للمدينة الفاضلة كما هـو المدبر للعـالم ، وأن تدبيره تعالى للعـالم بوجه ، وتدبيره للمدينـة الفاضلة بوجه آخر ، غير أن بين التدبيرين تناسب ، وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمة الفاضلة تناسب» (٣) •

ولكن الفارابى فى تفكيره السياسى لم يعش طوال الوقت فى برج من الأبراج السماوية ، ولم يقف عند النظر دون التطبيق ، بل شغل بالسياسة الواقعية ومنهجها وجعل النظر

---

(١) الملة ص ٦٥ ـ ٦٦ •

(٢) الملة ص ٦٤ •

(٣) الملة ص ٦٤ ـ ٦٥ •

والتطبيق صنوين متكاملين • فهو يحلق فى سماء الفكر ليجنى من ثماره غنى للأرض والواقع • فهو يقرر أن «السياسة الفاضلة هى التى ينال السائس بها نوعا من الفضيلة لايمكن أن يناله الا بها ، وهى أكثر مايمكن أن يناله الانسان من الفضائل • وينال المسوسين من الفضائل فى حياتهم الدنيوية والحياة الأخيرة ما لا يمكن أن ينال بها • أما فى حياتهم الدنيوية ، فان تكون أبدانهم على أفضل الهيئات التى يمكن فى طبيعة واحد منها أن يقبلها • وتكون أنفسهم على أفضل الحالات التى يمكن فى طبيعة نفس نفس من أنفس الأشخاص وفى قوتها من الفضائل التى هى سبب السعادة فى الحياة الآخرة • ويكون عيشهم أطيب وألذ من جميع أصناف الحياة والعيش الذى لغيرهم» •

فالسياسة الفاضلة عنده لها أهدافها المحسوسة فى أبدان المواطنين ونفوسهم ومستوى حياتهم ، وليست سياسة تعمل فى فراغ أو فى اطار الدولة العام دون أن تترك أثرها فى أفراد المواطنين •

ومن هنا يجمع الفارابى كعادته فى نظراته المؤتلفة المتوازنة بين المذهب الفردى ومذهب الدولة بهدى من الغرض الموحد الأسمى وهو تحقيق السعادة للفرد كجزء وللدولة ككل •

وتظهر النظرة الواقعية للسياسة عند الفارابى لا من ناحية استهدافها تحقيق أغراض محسوسة ملموسة فى حياة المواطنين وحسب ، وانما فى اختيار النوع المناسب للشعب المناسب • فما يناسب الشعوب المختلفة من السياسات المختلفة أشبه عند الفارابى بما يناسب الأبدان ذوى الأمزجة المختلفة

من فصول السنة المختلفة . فهو يقول «ان حال السياسات ونسبتها الى الأنفس كحال الأزمان ونسبتها الى الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة .

وكما أن بعض الأبدان يصلح مزاجه وحاله في زمان الخريف ، وبعضها يصلح في زمان الصيف ، وبعضها يوجد الأصلح له والأوفق في زمان الشتاء وبعضها يصلح جدا في زمان الربيع ، كذلك حال الأنفس ونسبتها الى السياسات . على أن الأبدان تكاد أن تكون أصولها التي تركبت عنها أشد انحصارا من الهيئات والسير . وذلك أن الهيئات والسير تتركب عن أشياء طبيعية وارادية تكاد أن تكون بلا نهاية ، بعضها بالقصد وبعضها بالاتفاق» (١) .

ويبنى الفارابي الواقعية في السياسة على أساس من نظريته في الخلق القومي وتنوعه ودعائمه العنصرية والطبيعية والثقافية . فهو يذهب الى أن « الجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أمما . والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين : بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، أعني اللغة التي بها تتكون العبارة . فمن الأمم ماهو كبار ومنها ماهو صغار» (٢) .

ويبرر الفارابي اختلاف الأمم على هذا النحو الطبيعي باختلاف الموقع الجغرافي ، وأجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم ، واختلاف الهواء والمياه ، واختلاف النبات والحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم وتختلف تبعا لذلك الخلق

---

(١) فصول منتزعة ص ٩٣ .
(٢) لسياسة المدنية ص ٧٠ .

والشيم الطبيعية • ويضيف الى ذلك عامل الثقافة الفعال فى هـذا المجال ، فالأمم تختلف باختلاف قدراتها على اكتساب العلوم والصنائع وأساليب الفكر والسلوك البناء فى بناء الدولة والحياة الفاضلة •

وان واقعية الفارابى التى تفرض تنوع السياسات بتنوع الشعوب ، وتربطها ربطا وثيقا بحياة الأفراد ومصائرهم ، تملى فى الوقت نفسه على معالجتها منهجا علميا • فهو يشبه مهنة الملكية الفاضلة الأولى بمهنة الطب ، وعمل الملك السياسى بعمل الطبيب العلاجى • فلابد للملك من أن يعرف جميع الأفعال التى يكفل بها التمكين للسير والملكات الفاضلة فى الدولة ، والمحافظة على بقائها دون أن يداخلها شىء من السير الجاهلية التى تعد أمراضا تهدد سلامة جسم الدولة • ومثل الملك فى ذلك مثل الطبيب الذى تقوم مهنته على «معرفة جميع الأفعال التى تمكن الصحة فى الأنسان وتحفظها عليه وتحوطها من أن يعرض لها شىء من الأمراض» (١) •

وكما أن الطبيب لايستطيع أداء وظيفته الا اذا توافرت له معرفة الكليات والأشياء العامة المثبتة فى كتب الطب من قواعد العلاج ومبادئه فى الأمراض المختلفة ، وتوافر له فى الوقت نفسه «قوة أخرى تحدث بمزاولة أعمال الطب» فى مختلف الأبدان ، وبطول مشاهدته لأحوال المرضى ، والتجربة التى تحصل له «نتيجة معاناة العلاج فى مختلف الأشخاص ، فلذلك حال الملك ، فان مهنته تقوم على دعامتين : معرفة الأشياء الكلية الخاصة بالحكم ، والقوة التى استفادها عن طول التجربة والمشاهدة فى ميدان العمل السياسى للمواطنين

---

(١) كتاب الملة ص ٥٦ •

والجماعات والطوائف والمدن والأمم • فليس يكفي في معالجة بدن زيد أو بدن عمرو من الحمى الصفراوية أن يكتفي الطبيب بتطبيق قواعد العلاج العامة للحمى الصفراوية مما تعلمه من كتب الطب ، وانما لابد له بما استفاد من خبرة عملية وقدرة فنية أن يشاهد العليل زيدا كان أو عمرا ، ليقدر له كمية الدواء وكيفيته وزمانه • وأن هذا المنهج العلمي عند الطبيب الذى يقوم على العلم والمشاهدة والتقدير والتجربة هو نفس المنهج السياسي عند الملك الذى يقوم بعد استيعابه لأسس المعرفة السياسية على تقدير الأفعال والسياسات «في كميتها وكيفيتها وأزمانها» وسائر مايمكن أن تقدر به الأفعال بحسب اختلاف المدن والأمم والجماعات والطوائف والأفراد وبحسب الأحوال والعوارض في مختلف الأوقات •

ويقرر الفارابى أن القوة التى يستطيع بها الحاكم أن يعالج الحالات المختلفة في السياسة العامة بحسب ظروف كل حالة على حدة تسمى عند المفكرين القدماء «التعقل» ، وهذه القوة على حد تعبيره « ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة ، واستيفائها كلها ، لكن بطول التجربة في الأشخاص» (١) •

وان هذا المنهج الذى يحرص على أن تعالج كل حالة بحسب ظروفها الخاصة ولا يقتصر على اتخاذ المبادىء العامة ترياقا لكل مايعرض من مشكلات السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة لايزال يجد من بين المفكرين من ينادى به ، ويفضله على اللجوء الى الحلول المنطقية المطلقة • فالمفكر الاشتراكي الانجليزى ج•د•هـ• كول G. D. H. Cole مثلا يكاد

---

(١) كتاب الملة ص ٥٩ •

يكرر أقوال الفارابى حين يتحدث عن الاشتراكية فى انجلترا، ويقترح وجوب التقيد فى تطبيق الحلول الاشتراكية بقصرها على المؤسسات الرأسمالية التى تصبح ناضجة ومستعدة لهذا التحول بسبب عجزها عن أداء وظيفتها الاجتماعية فى ظل الظروف المتغيرة • وقد أظهر الجدل المحتدم بسبب المناظرة بين التخطيط الاقتصادى والحرية الاقتصادية وبين الملكية العامة والملكية الخاصة فى وقتنا الحاضر أن هذا المنهج الجزئى فى اتجاهاته والذى يبدو أن الفارابى يزكيه على أسس علمية تجريبية ، لايزال يجد من يشهره فى وجه الداعين الى اعادة التنظيم الاجتماعى على أسس جذرية من المبادىء السياسية العامة • كما ذهب الفارابى نفسه فى مجال التنظيم السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى للدولة المثالية • ويفصل الفارابى منهجه التجريبى فى كتاب الملة على النحو الآتى :

« والطبيب فبين أنه ينبغى أن يعرف أن الأضداد ينبغى أن تقاوم بالأضداد ، ويعرف أيضا أن الحرارة تقاوم بالبرودة ، ويعرف أيضا أن الحمى الصفراوية ينبغى أن تقاوم بماء الشعير أو بماء التمر الهندى • وهذه الثلاثة بعضها أعم من بعض • فأعمها أن الأضداد ينبغى أن تقاوم بالأضداد ، وأخصها أن الحمى الصفراوية ينبغى أن تقاوم بماء الشعير ، وقولنا « ان الحرارة تقاوم بالبرودة » متوسط بين الأعم والأخص •

غير أن الطبيب لما كان عالما انما يعالج أبدان الأشخاص والآحاد ، مثل بدن زيد وبدن عمرو ، صار لايجتزىء فى علاج حمى زيد الصفراوية بما عرفه من أن الأضداد تقاوم بالأضداد ، ولا أن الحمى الصفراوية ينبغى أن تقاوم بماء الشعير ، دون أن يعلم فى حمى زيد هذا علما أخص من تلك

الأشياء التي عرفها من صناعته : فيفحص هل حماه هذه الصفراوية ينبغي أن تقاوم بماء الشعير من قبل امتلاء في بدنه من أشياء باردة رطبة ، أو أن ماء الشعير يصحح الخلط فلا يتركه أن ينضج ، وأشباه هذه ٠

وان كان ينبغي أن يسقى ماء الشعير فليس يجتزيء بأن يكون عرف ذاك معرفة مطلقة دون أن يعرف كم مقدار ماينبغي أن يسقى منه في كثرته وكيف ينبغي أن يكون قوام مايسقاه منه في الثخن والرقة وفي أى وقت من أوقات النهار ينبغي أن يسقى وفي أى حال من أحوال زيد هذا المحموم ينبغي أن يسقى فيكون قد قدر ذلك في كميته وكيفيته وفي زمانه ، وليس يمكنه أن يقدر دون أن يشاهد العليل ليكون تقدير ذلك بحسب مايشاهد من حال هذا العليل الذى هو زيد ٠ وبين أن تقديره هذا ليس يمكن أن يكون استفادة من كتب الطب في تعلمها وارتاض بها ولا بقدرته على معرفة الكليات والأشياء العامة التي هي مثبتة في كتب الطب ، بل بقوة أخرى تحدث بمزاولة أعمال الطب في واحد واحد من آحاد الأبدان وبطول مشاهدته لأحوال المرضى والتجربة التي تحصل له في طول الزمان عن معاناته العلاج وتوليه ذلك في شخص شخص ٠

فاذن الطبيب الكامل انما تتم له مهنته حتى يتأتى بها الأفعال الكائنة عن تلك المهنة بقوتين اثنتين : احداهما بالقدرة على معرفة الكليات التي هي أجزاء صناعته على الاطلاق وباستيفائها حتى لايشذ عنه شيء بالقوة التي تحدث له عن طول أفعال صناعته في شخص شخص ٠

وكذلك حال المهنة الملكية الأولى ٠ فانها تشتمل أولا على

أشياء كلية • وليس يجتزىء فى أن يفعل أفعالها تلك بأن يكون قد استوعب معرفة الأشياء الكلية وبقدرته عليها دون أن يكون معه قوة أخرى استفادها على طول التجربة والمشاهدة يقدر بها على تقدير الأفعـال فى كميتها وكيفيتها وأزمانها وسائر مايمكن أن تقدر بها الأفعال ويشترط فيها شرائط اما بحسب مدينة أو أمة أمة أو واحد واحد ، أو بحسب حـال يحدث وبحسب عارض وفى وقت وقت ، اذ كانت أفعال المهنة الملكية انما هى فى المدن الجزئية : أعنى هـذه المدينة وتلك المدينة أو هـذه الأمة وتلك الأمة أو هـذا الانسـان وذلك الانسان • والقوة التى يقتدر بها الانسـان على اسـتنباط الشرائط التى يقدر بها الأفعـال بحسب مايشاهد فى جمع جمع أو مدينة مدينة أو طائفة طائفـة أو واحـد واحـد ، وبحسب عارض فى مدينة أو أمة أو فى واحد يسميها القدماء التعقل • وهذه القوة ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة واستيفائها كلها ولكن بطول التجربة فى الأشخاص •

وهكذا نرى أنه من اليسير أن نلاحظ الاتصال الفكرى بين أعمال الفارابى فى ميدان السياسة وبين المذاهب المعاصرة والاتجاهات الحديثة • ويرجع ذلك الى أن الفكر السـياسى الغربى بجناحيه اليمينى واليسارى وبوجهته العملية المعتدلة انما يستمد معينه الأصـلى من الفكر اليونانى الذى استوعبه الفارابى بعمق وشمول وصاغه فى اطار يحمل طابع التجربة الاسلامية فى الحكم •

---

(١) كتاب الملة ص ٥٧ ـ ٥٩ •

## الباب الثالث

# أثره ومنزلته

الفصل الثامن

# الفارابى فى الفكر اللاتينى أبان القرون الوسطى

الأب جورج شحاته قنواتى

# الفارابى فى الفكر اللاتينى
# ابان القرون الوسطى

ان وصول مذاهب فلاسفة العرب الى مفكرى الغرب فى القرون الوسطى هو صفحة مجيدة فى تاريخ انتشار التراث العربى خارج حدود البلاد العربية كما أنه دليل ساطع لوحدة العقل الانسانى وامكان تفاهم الشعوب ·

ومن بين المفكرين العرب الذين كان لهم شأن كبير فى هذا الميدان ثلاثة أشخاص هم بمثابة نجوم لامعة فى سماء هذا التبادل ، وهم ، اذا ذكرناهم حسب قدر تأثيرهم ، ابن سينا وابن رشد والفارابى ·

وانى أريد اليوم ، بمناسبة ذكرى المعلم الثانى ، الفارابى ، أن أخصص بحثا لدراسة أثره عند اللاتين فى القرون الوسطى ، وبخاصة عند المفكرين المسيحيين · أما ماترجم من مؤلفاته الى العبرية على أهميته فليس هنا مجاله

وقصدى الأول فى هذا البحث هو أن أقدم للقارىء العربى مجموعة من المعلومات تساعده على التعمق فى الموضوع ورأيت من الأفضل أن أقسم بحثى الى قسمين : أقدم أولهما ، حسب الترتيب الزمنى ، أهم البحوث التى تناولت بالذات موضوع أثر الفارابى فى القرون الوسطى الأوربية وأركز

فى ثانيهما الضوء على ماتبقى من ترجمات لاتينية لمؤلفات الفارابى .

## القسم الأول
## البحوث الخاصة بالفارابى اللاتينى *

A. Jourdain, **Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques,** Paris 1819; 2e éd. 1843.

« بحوث نقدية فى تاريخ وأصل الترجمات اللاتينية لأرسطو وفى التفاسير اليونانية والعربية التى استعملها العلماء الاسكولائيون .

ويذكر الباحث ماترجم الى اللاتينية من مؤلفات الفارابى فى الصفحات ١١٢ ، ١٣٨ ، ١٤٥ و ١٨٤ ، ويشير الى جيوم دوفرنى وروجر بيكون اللذين ذكرا الفارابى فى صفحتى ٢٩٨ و ٣٩٨ على التوالى .

Augustus Schmoelders, **Documenta philosophiae Arabum,** Bonn, 1836.

« وثائق من الفلسفة العربية »

شمولدرس هو أول مستشرق اهتم بالفلسفة العربية عامة وبالفارابى خاصة . كانت رسالته لنيل الدكتوراه باللغة اللاتينية فى سنة ١٨٣٦ .

* لا أريد ان آكرر هنا مرة أخرى ما كتب فى حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية فى القرون الوسطى . فالدراسات فى هذا الميدان عديدة ومعروفة لكل دارس ومطلع .

ونشر للفارابى : «فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة «وعيون المسائل» وترجمتها الى اللاتينية وأعطى معجما للاصطلاحات الفنية عربى لاتينى (ص ١٢٥ ـ ١٣٤) •

وقد ذكر نصوصا عديدة من المفسرين اليونان (ص ٥٨ ـ ٧٠) ولكن لم يعرض للترجمات اللاتينية للفارابى بل أحال الى كتاب جوردان لتأثير الفارابى فى فلسفة القرون الوسطى •

Carl Prantl, **Geschichte der Logik in Abendlande,** vol. II, Leipzig 1861 (2e éd. 1885; reproduction photomécanique 1955; traduction italienne.)

« تاريخ المنطق فى الغرب »

يبحث فى الصفحات ٣٠٨ ـ ٣٢٥ فى المنطق عند الفارابى وهو انما يستقى معلوماته من التراجم اللاتينية لمؤلفاته •

Moritz Steinschneider, **Al-Farabi (Alpharabius),** Mémoire de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, series 7, vol. 13, No. 4 1869.

أهم مصدر لدراسة الفارابى ولايزال الكتاب محتفظا بقيمته العلمية • وبالرغم من أنه لو يخصص فصلا خاصا للترجمات اللاتينية للفارابى الا أنه يعطى بيانات عديدة عن هذه الترجمات فى مواضع شتى •

Salomon Munk, **Mélanges de philosophie juive et arabe,** Paris 1857 (reproduction photomécanique 1955).

« مختارات من الفلسفة اليهودية والفلسفة العربية • وحديثه عن الفارابى فى الصفحات من ٣٤١ الى ٣٥٠ • ويشير الى بعض الترجمات اللاتينية (احصاء العلوم ص ٣٤٣) ونص من ألبير الكبير (ص ٣٤٦ ، هامش) •

F. Wustenfeld, **Die Ubersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI Jahrhundert, Abhandlun gen der Königlichen Gessellschaft der Wissenchaften zu Göttingen,** vol 22 (1877),

« ترجمات المؤلفات العربية الى اللاتينية منذ القرن الحادى عشر» وهو مرتب على حسب المترجمين. ويذكر أربع مؤلفات للفارابى : ص ٣٩ و ٥٩، و ٦٧٦ و ٩٣ •

Moritz Steinschneider, **Die Herbraeischen Ubersetzungen des des Mittelalters und die Judgen als Dolmetscher,** Berlin 1893; reproduction phot. Graz 1956.

« الترجمات العبرية فى القرون الوسطى والمترجمون اليهود» والكتاب عمدة فى موضوعه. وفيه بيانات عن بعض التراجم اللاتينية ( انظر مثلا ص ٢٩٢ ) •

J. Forget, « L'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique », in **Revue néoscolastique de philosophie,** vol. 1 (1894), pp. 385-410.

« أثر الفلسفة العربية فى الفلسفة الاسكولائية» ويعرض للكندى والفارابى ، ويقف عليهما دراسة

ببليوجرافية قيمة ، ويشير الى بعض الترجمات اللاتينية .

Nicholas Rescher, **Al-Farabi's Short Commentary on Aristotele's Prior Analytics,** Translated from the Original Arabic with Introduction and Notes, University of Pittsburgh Press,1963.

فى المقدمة بيانات دقيقة عن مؤلفات الفارابى المترجمة الى اللاتينية .

Mario Grignaschi — ماريو جرينياسكى

انظر القسم الثانى ، الفقرة

Francesca Lucchetta — لوكتا

انظر القسم الثانى ، الفقرة « أ »




## القسم الثانى

# مابقى من ترجمات لاتينية لمؤلفات الفارابى

### ( أ ) فى العقل **De Intellectu**

كان لهذه الرسالة أثر كبير فى القرون الوسطى المسيحية وقد ترجمت الى اللاتينية منذ عهد مبكر ، وترجع المخطوطات المشتملة عليها الى القرنين الثالث عشر والرابع عشر • ولايعرف بالتأكيد اسم مترجمها •

وقد طبع النص اللاتينى لأول مرة فى القرن السادس عشر سنة ١٥٠٨ فى كتاب هذا هو عنوانه :

**Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum faci'e primi opera in lucem redacta .... anno octavo supra Millesimum quinquies centesimus** (1508). Per Bonetum Locutellum Bergomensem presbyt. Amen

وفى الصفحة ، مباشرة بعد العنوان الثانى :

De intelligentiis (d'Avicenne)

نجد العنوان الآتى :

Alpharabius de intelligentiis (d'Avicenne)

وفى الورقة ٦٨ نجد :

**Incipit liber Alpharabii de intellectu. Nomen intellectus...**

ثم وفى الورقة ٦٩ نجد :

**« ... preter intentionem nostram. Explicit Alpharabii de intellectu et intellecto. »**

وقد نشر الأب تيرى Théry قطعا مطولة من هـذه الرسالة فى كتابه :

**Autour du décret de 1220 : II. Alexandre d'Aphrodise; Aperçu sur l'influence de sa noétique,** Biblothèque thomiste, . t. VII, 1926, pp. 37-39.

وهناك طبعة ثانية قديمة للترجمـة اللاتينية قام بهـا كاميراريوس فى سنة ١٥٣٨ :

**Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis ... Studio et opera Guilielmi Camerarii Scoti,** Paris M. DC. XXXVIII.

أما النشرة العلمية المحققة فقد قام بها الأسـتاذ الكبير ايتبين جيلسون وألحقها ببحثه الشهير :

«Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant» (in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge), t. 4 (1930)

وعنوان الملحق هو :

Le texte latin du De intellectu d'Alfarabi (pp. 108-191).

وقد رقم المحقق السطور من ١ الى ٤٠٠ وأشـار الأب بويج فى نشرة المحقق للنص العربى الى مايقابل كل صفحة من النص العربى فى النص اللاتينى ·

وقد اعتمد الأستاذ جيلسون فى نشر الرسالة على سبع مخطوطات من بين عشرة (انظر مظان هـذه المخطوطات فى طبعة بويج للنص العربى ص ١١٧× ، هامش (١) ·

وقــد ترجمت المستشرقة الايطــالية فرنشيسكا لوكتا النص العربى الى الايطالية ، ونوهت فى المقــدمة بأثره فى القرون الوسطى اللاتينية :

Francesca Lucchetta, Farabi, Epistola sull'intellecto, Traduzione, Introduzione a Note a cura di, Editrice Antenore-Padova, 1974.

وعرض الدكتور ابراهيم مدكور من قبــل فى رســالته الكلاسيكية

Ibrahim Madkour, La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane. préface de M. Louis Massignon, Paris 1934, pp. 169-180.

لما كان لنظرية العقل عند الفارابى من أثر واضح لدى المفكرين اللاتين .

ولقد عرف هؤلاء المفكرون نظرية الفارابى اما مباشرة أو عن طريق الترجمة اللاتينية لكتاب النفس لابن سينا ، أو لمقاصد الفلاســفة للغــزالى ويمكن أن نذكر من بين هــؤلاء المفكرين جندسلفى Gundisalvi وروسيلينوس Roscellinus وجيوم دوفرنى Guillaume d'Avergne ، وروجر بيكون Roger Bacon واسكندر الهاليسى Alexandre de Halès ، وبونافونتورا Bonaventure ، وألبير الكبير Albert le Grand وتوماس الأكوينى Thomas d'Aquin

والى جانب ماوضحه الدكتور مدكور فى كتــابه الآنف الذكر (ص ١٥١ الى ١٥١ و ١٦٩ الى ١٨٠) ، يمكن الرجوع الى البحوث الآتية :

R. Hammond, The Philosophy of Alfarabi and its influence on Mediaeval thought, New York, 1947.

وهــذا العنوان غير مطابق لمحتوى الكتاب الذى يعــالج فقط اتصال توما الأكوينى بالفارابى

C. Vansteenkiste, «Autori arabie giudei nell'opera di San Tommaso,» in Angelicum, t. 37 (1960), pp. 351-352; A. Cortabarria, Las Obras y la Filosofia de Alfarabi en losescritos de San Alberto Magno », in La ciencia tomista, t. 77 (1950,) pp. 362-387; t. 78 (1951), pp. 81-104) ; « Doctrinas Psicologicas de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno, in La ciencia tomista, t. 79 (1952), pp. 633-656; « Tabla general de las citas de Alkindi y Alfarabi en las obras de San Alberto Magno », in Estudios filosoficos, t. II (1953), pp. 247-250.



## (ب) احصاء العلوم De scientiis

من أهم آثار الفارابى فى القرون الوسطى اللاتينية كتابه «احصاء العلوم» . وله ترجمتان :

١ ـ وعنوان الأولى **Opusculum de scientiis** وقد طبعها كامراريوس **Camerarius** فى كتاب نادر جدا عنوانه :

**Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omina, quae, latina lingua conscripta, reperiri potuerunt, ex antiquis manuscriptis eruta, studio et opera Guillielmi Camerarii (Paris, apud Dionysium** Moreau, 1638).

وعول فى نشرها على مخطوط فى مكتبة سانت البينو أبود أندس S. Albino « apud Andes » تحت عنوان Alpharabii Compendium omnium scientiarum

والذى قام بهذه الترجمة على الأرجح دومنيك جندسالفى Dominicus Gundisalvi أو يوحنا الاسبانى Juan Hispalenis

ويظهر أنه لم يكن بين يدى جندسالفى النص الكامل للكتاب ، فسقط منه الفصل الخاص بعلم الكلام ، وسقطت منه أجزاء أخرى لم يستطع المترجم أن يفهم أصلها العربى .

أما الصنف الثانى من الحذف فهو ناتج من عدمفهم النص العربى .

ولما كان النص العربى للفارابى يمتاز بالدقة العلمية والاقتضاب ، فقد التزم المترجم الحرفية . ويبدو أنه استعصى عليه أحيانا فهم النص فى تفاصيله ، فاكتفى بترجمة اجمالية حسب فهمه .

والترجمة اللاتينية الأخرى بقلم جيرار الكريمونى Gérard de Crémone ، وهى موجودة فى المخطوط اللاتينى رقم ٩٣٣٥ ، ١٤٣ ظ ـ ١٥١ فى المكتبة الأهلية بباريس تحت عنوان :

Liber Alfarabii de Scientiis translatus a magistro Girardo Cremonensi, in Toleto, de arabico in latinum.

وهى ترجمة كاملة ، وتطابق تماما النص العربى كما أثبت ذلك الأب بويج Bouyges فى مقالته :

« Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age», Beyrouth, 1924, pp. 51-52.

ونشر المستشرق الاسبانى انخيل جونزالس بالنسيا Angel Gonzales Palencia الترجمة اللاتينية الأولى (التى نشرها كامراريوس) مصحوبة بالنص العربى وبترجمة اسبانية :

Al-Farabi, Catalogo de las Cienciasn, edicion y traducion castellana, 2e ed. Madrid, Granada 1953.

وذهب البعض الى أن كتاب De divisione philosophiae الذى نشره باور Baur :

L. Baur, Dominicuas Gundissalinus De divisione philosophiae, heraugegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Münster i. Westf. 1903.

هو للفارابى • وهـذا خطـأ • والواقع أن هـذا الكتاب ألف اعتمادا على كتاب احصاء العلوم للفارابى وذكر منـه أجزاء مهمة وقد أثبت ذلك الدكتور باور بطريقة قاطعة فى مقالته •

وقد كان جندسالينوس مترجما كبيرا للنصوص العربية الى اللاتينية ولكن عندما ألف كتابه «فى تقسيم الفلسفة» لم يستعمل النص العربى لكتاب «احصاء العلوم» بل ترجمته اللاتينية التى أخذها كامراريوس أساسا لطبعته • وقد أثبت ذلك الأب بويج فى مقـالته مقـارنا بدقة النص العـربى لاحصاء العلوم بالنص اللاتينى الذى نشره الدكتور باور (انظر مقالة بويج ص ٥٥) •

وقد أشار الدكتور باور الى أثر كتاب احصاء العلوم فى الفلاسـفة اللاتين وبين أن الفـارابى هو الذى أدخـل ، فى المذاهب الفلسفية فى القـرون الوسـطى ، فكرة تقسـيم الفلسفة كقضية فلسـفية • وأكد باور فى نشرته لكتـاب « تقسيم الفلسـفة » (ص ٢٠٤) أن كتـاب احصـاء العلوم «قد أدمج برمته فى كتاب» تقسيم الفلسفة • وشاركه دى وولف de Wulf فى هذا الرأى *

ولكن بين الأب بويج فى مقالته المذكورة أن هذا الرأى لايخلو من المبالغة • وقارن طريقـة تقسـيم العلوم عنـد

---

Histoire de la philosophie (1905), No. 243, p. 286.

حيث يقول :

« libre compilation du de Scientiis de Farabi (utilisé en entier), de nombreux écrits d'Ammonius, Isaac Israeli, Avicenne, Boèce, Isidore de Séville, Bède ».

الفارابى وعند جنديسالينوس ووصل الى النتيجة الآتية : فبينما يضع الفارابى تقاسيمه للعلوم الواحد تلو الآخر ، يحاول جنديسالينوس أن يصنف وينظم تقسيماته • فاستفاد الباحث اللاتينى حقا من كتاب الفارابى ولكنه كان كالبناء الذى يستعمل مواد أعدها غيره ، بعد أن نقحها ورتبها وكملها (ص ٦٩) • Liber de Ortu scientiarum

وهناك كتاب آخر اسمه باللاتينية de Ortu scientiarum ومعناه «فى نشأة العلوم» نشره بوامكير Baeumker نشرا علميا :

Cl. Baeumker, Alfarabi. Ueber Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum), in Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters, t. XIX (1916).

أخذا عن أربعة مخطوطات ، وهناك تسعة أخرى لم يرجع اليها كما أشار الى ذلك الأب ألونزو فى مقالته :

Manuel Alonso, « El autor del « Liber de Ortu scientiarum, » in Pensamiento, vol. 2 (1946), pp. 333-340.

وقد ذهب الباحثون في هوية مؤلف هذا الكتاب مذاهب شتى فقال البعض انه الفارابى (رأى استاينشنايدر (Steinschneider وبروكلمان ، وبومكر Baeumker وسارتون ) • وقال البعض الآخر انه جنديسالينوس Gundissalinus (جوردان Jourdain هورئو Hauréau وكورنس Correns ) • وقال فارمر Farmer انه ثابت بن قره •

أما الأب ألونزو الذى فحص هذه الآراء المختلفة فقد انتهى الى القول بأن واضع هذا الكتاب هو جنديسالينوس اما تأليفا أو ترجمة عن أصل عربى •

★★★

## ( ج ) عيون المسائل Fontes quaestionum

لهذا الكتاب الصغير ، فى ثوبه اللاتينى ، قصة طويلة • ففى المخطوط رقم ٢٤٢ (الفصل ٤ الى ١٠) من المكتبة الانجيليكا Angelica بروما ، فى الصفحة ٣٣ ، ونص فلسفى عنوانه : Anonymi de formatione scienciarum

وفى المخطوط اللاتينى الفاتيكانى رقم ٢١٨٦ نص عنوانه (ص ٤٦ ط) : Flos alfarabii

وهذا النص أطول بكثير من النص السابق • وقد سبق أن السيدة جان بينيامى أوديه Jeanne Bignami-Odier نشرت هذه القطعة فى مجلة جيلسون :

« Le manuscrit Vatican Latin 2186, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, t XI, pp. 154-155.

ولكن يقول الأستاذ كروس هيرناندس ان هذا النشر لايتسم بالكمال • فالى جانب مافيه من قراءات خاطئة ، خلطت الناشرة مخطوط الفاتيكان رقم ٢١٨٦ ، الذى اعتبرته الأساس ، وقراءات من مخطوط مكتبة الانجيليكا رقم ٢٤٢ دون أن تشير الى ذلك •

وأعاد الأستاذ كروس هيرناندس نشر النص اللاتيني مستعينا بالمخطوطين المذكورين كما أنه طبع النص العربي مستعينا بالطبعات السابقة • انظر

Miguel Cruz Hernandez, «El Fontes quaestionum ('Uynn al-Masa'il) de Abu Nasr al-Farabi ».

في نفس مجلة «الأرشيف» Archives ج ٢٥ ـ ٢٦ (١٩٥١) ، ص ٣٠٣ ـ ٣٢٣ ·

وقد أردف النص بمعجم عربى لاتينى للمصطلحات الفنية ·

والقطعة الموجودة في المخطوطين اللاتينيين هى ترجمة حرفية للخمس فقرات الأولى وجزء من الفقرة السادسة لكتاب «عيون المسائل» للفارابى كما أشار الى ذلك الأب مانوئيل ألونزو Alonso في مقالته :

«Traducciones del Arcediano Domingo Gundidalvo» in Al-Andalus, vol. 12 (1947), p. 319.

وأشار الأب دى ميناشي de Menasce الى أن الرسالة Flos alfarabi تطابق «رسالة الدعاوى القلبية » (انظر نشرة حيدرآباد ، الرسالة السادسة)*



★ بداية هذه الرسالة كما وردت فى طبعة الهند ، هى : « الدعاوى القلبية المنسوبة الى أرسطو مجردة عن الحجج لأبى نصر الفارابى· (قال) ان الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتصور آخر قبلها بل هى معان واضحة فى الذهن ·· » وأخرها ·· وان ما يأتى به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر بالنهى حق واجب وان الكمال التام للانسان انما هو بالعلم والعمل معا وان الدرجة الرفيعة السعادة العظمى انما هو معد لأولى الحكمة الحقيقية » والحمد لله كما هو أهله ومستحقه · »

## ( د ) كتاب التنبيه على سبيل السعادة
**Liber exercitationis ad viam felicitatis.**

عثر العلامة الدومينيكي سالمان Salman على الترجمة اللاتينية لهذه الرسالة في مخطوط بروج Bruges, Ville 424 وقد وصف هذا المخطوط واضع فهرس المكتبة المرحوم دي بورتر De Poorter *

وفي الورقة ٣٠٠ من المخطوط ، تبدأ ملزمة جديدة بخط منظم مختلف عن الخط السابق ، وهو يرجع الى القرن الثالث عشر : وقد جاء في الورقة ٣٠٠ و :

Incipit liber exercitationis ad viam felicitatis. Dixit Alpharabis. Dixit Alpharabius bone memorie quod felicitas sit...

وفي ورقة ٣٠٧ ظ :

ponamus librum hunc. Explicit liber exercitationis ad vitam felicitatis.

وفي ورقة ٣٠٨ و :

Incipit Liber de Ortu scientiarum. Sciencias nichil esse nisi substantiam et accidens et creatorem...

... Excelsus super omnes deus. Explicit liber de ortu scilnciarum.

C. Baeumker, Alfarabi, Ueber den Ursprung der Wissenschaften, in Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelaters, t. XIX-3, Münster i.W. 1916.

---

* A. de Poorter, Catalogue des manuscrits de la Bibiothèque Publique de la Ville de Bruges, Gembloux, 1934, pp 747-477.

ولكنه لم يكشف عنه الى أن اضطلع الأب سالمان بذلك

والمخطوط المذكور فى الصفحات ٣٠٠ الى ٣٠٧ هو ، بلاشك ، كتاب التنبيه على سبيل السعادة • وقد نشره الأب سالمان ، وقسمه الى أربعين فقرة • واننا نثبت هنا بداية المخطوط ونهايته •

البداية :

Dixit Alpharabius bone memorie quod felicitas sit finalis intentio quam omnis homo desiderat et quod, quisquis intendit, ad eam solummodo intendit.

ان السعادة هى غاية ما يتوق اليه كل انسان ، وكل من ينحو بسعيه نحوها انما يقصدها على أنها كمال ما •••

النهاية :

Nos autem, cum intentio nostra sit sequi ordinem ars asserit, oportet nos in libro Principiorum cum quibus de facili incipitur in hac arte incipere in denunciatione moderum prolation m significantium. Oportet ergo ut in hoc libro incipiamus et eum sequentem ponamus librum hunc.

ونحن اذا كان قصدنا أن نلتزم فى ذلك الترتيب الذى توجبه الصناعة فينبغى أن نفتتح كتابا من كتب الأوائل ، وبه يسهل الشروع فى هذه الصناعة بتعديد أصناف الألفاظ الدالة عليها ، ويجب أن نبتدىء به ونجعله تاليا * لهذا الكتاب •

---

* فى النص العربى فى طبعة حيدر آباد حصل تحريف لهذه الكلمة اذ وضع محلها «ثالثا» • والرجوع الى الكلمة اللاتينية المقابلة نجد أنها تعنى « تاليا » Sequentem

## (هـ) Nota ex logica Alpharabii quaedam sumpta

لقد كرس الأب سالمان الدومنيكي Salman مقالا لما ترجم من مؤلفات الفارابي اللاتينية في القرون الوسطى :

D. Salman, « The mediaeval latin translations of Alfarabi's works », in The New Scholasticism, t. 13 (1939).

وقد بين أنه كان يوجد لدى اللاتين عدد من مؤلفات الفارابي المنطقية فبجانب شرح «التحليلات الثانية» ، نرى منطقا للفارابي نفسه عرفه ألبير الكبير Albertus Magnus وجيل دي روم Gilles de Rome وبيير دي سانت أمور Pierre de Saint-Amour وجراسيا ديو اسكولانو Gratiadeo Esculano ( انظر المراجع في مقالة سالمان ص ٢٢٣ ، هوامش ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) ·

ولم يتيسر للأب سالمان العثور على النص الكامل لهذا المؤلف ، وأشار الى بعض أجزاء منه في مخطوط بروج Bruges (٤٢٤) ومحتويات هذا المخطوط · (١) كتاب تبيين السعادة ، (٢) نشأة العلوم de Ortu Scientiarum (٣) رسالة في العقل للكندي · وفي الصفحتين الأخرتين من الملزمة (٣١٠ ـ ٣١١) نص عنوانه :

Nota ex logica Alpharabii quaedam sumpta

«بيانات مأخوذة من «منطق» الفارابي» · وقد نشره ·

D. Salman, «Fragments inédits de la logique d'Alfarabi, in Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. (1948), pp. 222-225.

**البداية :**

Vocabulorum significatorum quaedam sunt singularia et significant sententiam singularem, et quaedam sunt composita et significant super sententiam compositam. Et vocabula significantia super sententiam singnularem tribus generibus constant : nomine, verbo et instrumento id est syncategoreumatae...

**النهاية :**

Et syllaba est minor pars quam possit mensurari vocabulum sive dictio. Et compositum mangum ex eis est majus eis et istae res in vocabulis sicut cubitus in longitudinibus.

ويقول الأستاذ جرينياسكي Grignaschi ان هذه الشذرات من النص اللاتيني ترجمة لنص عربي خاص بالمقولات وبكتاب العبارة الموجود في «مختصر المنطق» . وقد نشر الأستاذ جرينياسكي ، في آخر مقالته ، بعض النصوص العربية المقابلة للنصوص اللاتينية (انظر ص ٩٥ ــ ١٠٥) . ومخطوط «مختصر المنطق» موجود في استانبول في مكتبة حامدية ٨١٢ ، ١ .

M. Grignaschi, « Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi », in Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, t. XXXIX (1972), pp. 44-45.



## ( و ) صدر لكتاب الخطابة
**Didascalia in Rhetoricam Aristotelis**

اكتشف العالم جوردان A. Jourdain نصا عنوانه :

Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii

وكان لوكيه Lucquet في سنة ١٩٠١ ، يعتقد أن هذا الكتاب هو تأليف للفارابي نفسه . ولكن اتضح للقائمين بنشر الترجمات اللاتينية لأرسطو **(Aristotelis latinus)** جـ ١ ، ص ١٠٢ ، هامش) أن هذا النص ترجمة لمقدمة الفارابي لشرحه لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس وان الرسالة التي عنوانها :

**Declaratio compendiosa ex glosa Alpharabii**

مشتقة منها .

وفي الواقع ان هذه «الديداسكاليا» Didascalia هي مجرد ترجمة للمقدمة وللورقة الاولى من شرح الفارابي للخطابة عندما «الديكلارسيو» **Declaratio compendiosa** هي **تعديل** للجزء الأخير من المقدمة . وقد نشر الاستاذ جرينياسكي هذا النص اللاتيني وقدم له مطولا في :

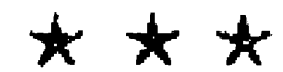
Al-Farabi, Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique. I. Kitâb al-Khatâba. II. Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi, Publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth, Institut des Lettres orientales, 1971.



**Physica, de naturali auditu** ( ز )

لقد نشر العالم البولاندى بيركنماير Alex. Birkenmajer الترجمة اللاتينية التى قام بها جيرار الكريمونى لتلخيص الفارابى لكتاب الطبيعة (الكتب الأربعة الأخيرة) ٠

« Eine wiedergefundene Ubersetzung Gerhards von Cremona », in Beitrage zur Geschichte der philosophie und Theologie des Mitelalters. Supplementband III (Martin Gramann Festschrift), 1935, pp. 472-481.



(حـ)

فى سنة ١٨٩٧ نشر الدكتور ألبينو ناجى Albino Nagy
أربع رســائل باللاتينية منسوبة للكنــدى ، تحت عنوان :

**Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishàq al-Kindi, in Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelaters,** Band II, Heft V. Münster 1897, pp. 41-74.

والرسالة الرابعة عنوانها :

Liber introductorius in artem logicae demonstrationis, collectus **a Mahometh discipulo Alquindi Philosophi**

كتاب المدخل الى صناعة البرهان المنطقى ، جمعه محمد
تلميذ الفيلسوف الكندى

وكان لوكلير Leclerc

**Histoire de la médecine arabe, t. 2, p. 494.**

قد اقترح اسم السرخسى كمؤلف لهذه الرسالة . أما ناجى
فقد ذهب الى أنه من الممكن أن يكون الفارابى (ص xxix ) .

وقد بين دى بور أنها ترجمة حرفية لرسالة فى التحليلات
الثانية من الكتاب الأول من رسائل اخوان الصفاء .

( انظر مقالة دى بور فى

**Archiv f. Geschtchte d. Philos. t. 13 (1900), p. 177.**

ويقر دى بور أنه لايعــرف تلميذا
للكندى غير السرخسى الذى يمكن أن تعزى اليه هذه الرسالة .

أما الترجمة فهى لاشك مأخوذة من رسائل اخوان الصـــفاء (طبعة القاهرة ١٩٢٨) ، الجزء الأول ، ص ٣٤٣ ·

وقد حاول هنرى جورج فارمر أن يعـــزوها الى محمد البستى ·

وهو واحد من مؤلفى رسائل اخوان الصفاء (انظر :

H. G. Farmer, « Who was the Author of the Liber introductorius in artem logicae demonstrationis ?, « in Journ. of the Roy. Asiatic Soc. 1934, pp. 553-56.

ولكن يقول الأستاذ فرانس روزنتال ان هـــذا الاقتراح غير معزز بحجج مقنعة ، انظر :

Franz Rosenthal, Ahmad b. al-Tayyib as-Sarakhsi, New Haven, 1934, p. 57.

ونحن نثبت هنا البداية والنهاية لهذه الرسالة باللغتين اللاتينية والعربية :

In nomine piissimi et misericordissimi Dei.

Postquam jam locutis sumus de praedicabilibus quot sint species eorum et qualiter conjungantur sibi ad faciendum conclusiones, volumus nunc ostendere quae sit argumentation demonstrativa et quot species ejus et qualiter sit ordinanda et quomodo sit utendum ea ad eliciendum concusiones. Sed prius oportet ostendere quae sit intentio philosophorum in utendo argumentatione demonstrativa.

( النص العربى كما ورد فى رسائل اخـــوان الصـــفاء ج ١ ص ٣٤٣) ·

وان قد فرغنا من ذكر المقولات العشرة وكمية أنواعها وكيفية اقتراناتها وفنون نتائجها فيما تقدم فنريد الآن أن نبين ما القياس البرهاني وكميـــة أنـــواعه ، وكيفية تأليفه

واستعماله واستخراج نتائجه ولكن نحتاج قبل ذلك كله أن نخبر أولا ماغرض الفلاسفة فى استعمال القياس البرهانى»

Rogo igitur semper ut studeas inquirere scientias divinas et a adquira mores angelicos et ante mortem facias opera munda et bona. Et per hoc elevaberis ad regnum caelorum et ad latitudnem mundi caelorum et ingreditur anima tua munda spiritualis ad paradisum, qui est saeculum animarum. Deus te adjuvet semper ad congnoscendam veritatem et ad faciendam bonitatem. Completa est epistola. Deo gratias.

( النص العربى كما ورد فى رسائل اخوان الصفاء ج ١ ، ص ٣٦٢ ) .

فبادر ياأخى واجتهد فى طلب المعارف الربانية واكتساب الأخلاق الملكية وسارع الى الخيرات من الاعمال الزكية قبل فناء العمر وتقارب الأمل .. فلعلك توفق للصعود الى ملكوت السماء وسعة الافلاك ، وتدخل الجنة عالم الأرواح بنفسك الزكية الروحانية لا بجسدك الجثة الجرمانية . وفقك الله أيها الأخ للسداد وهدانا واياك للرشاد وجميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد ، انه رؤوف بالعباد . (ص ٣٦٢) .

تمت الرسالة بعون الله سبحانه وتعالى والحمد لله وحده ... ويلاحظ أن الترجمة اللاتينية ليست دائما حرفية بل تترك أحيانا بعض الكلمات .



## ( ط )

ويجدر بنا أن نشير أيضا الى أثر الفارابى فى صناعة الموسيقى فى أوروبا فى القرون الوسطى • ومن المعروف أن الفارابى كان موسيقيا ماهرا وأنه ألف عدة كتب فى هذا الفن منها :

كتاب الموسيقى الكبير ، ومدخل الموسيقى ، وكتاب الايقاعات الخ •

( انظر القائمة الكاملة فى كتاب فارمر :

Henry George Farmer, The sources of Arabian Music, Leiden, 1965 pp. 27-29.

ولكن الذى ترجم الى اللاتينية وأثر فى الموسيقى الأوروبية هو النص الخاص بالموسيقى الموجود فى كتاب «احصاء العلوم» الذى ترجم ،كما ذكرنا سابقا ، الى اللاتينية وهذا التأثير كان اما مباشرة بواسطة ترجمة هذا الكتاب أو بما أدخل منه فى كتاب آخر ألفه جندسالينوس : «فى تقسيم الفلسفة **De Divisione philosophiae**

ويكاد يكون الفصل كله الخاص بالموسيقى من كتاب احصاء العلوم قد أدمجه جيروم المورافى **Jérôme de Moravie** فى الفصل الخامس من كتابه **De musica** تحت عنوان :
**De divisione musicae secundum Alpharabium**

كمـــا أنه يوجـــد أيضـــا نصوص خاصة بالموسيقى من «احصاء العلوم» فى الكتاب المعزو خطأ لأرسطو وعنوانه : de Musica (القرن الثالث عشر) ، وفى كتاب سيمون تانستيد Simon Tunstede ، المتوفى ســـنة ١٣٦٩ ، وعنوانه Quatuor principalia musicae

وفى كتاب روجر بيكون Opus tertium

وفيما يتصـــل بالأثر الموسـيقى للفارابى فى القـــرون الوسطى اللاتينية يمكن الرجوع الى بحـــوث عالم انجليزى وقف جهوده على دراسة تاريخ الموســيقى عند العرب ، وهو المستشرق هنرى جورج فارمر Henry George Farmer

وجملة بحوثه فى هذا الميدان (وكلها بالانجليزية) هى :

— «Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory», in Journal of the Royal Asiatic Society, 1925, pp. 61-80.

النظرية الموسيقية «الأوروبية» وقد عرف جورج سارتون بهـــذا الكتـــاب فى مجـــلة ايزيس ج ٨ (١٩٢٦» ، ص ٥٠٨ ـ ٥١١ .

— A History of Arabian Music to the Thirteenth Century, London, 1929.

«تاريخ الموسيقى العربية الى القرن الثالث عشر» .

— «The Influence of al-Farabi's Ibsà' al-'udum (De scientiis) on the Writers on Music in Western Europe »., in Jour. of the Roy. As. Soc. 1932, pp. 561-592.

« أثر كتاب احصـــاء العلوم على من كتب فى الموســـيقى بأوروبا الغربية» .

— « A further Arabic-Latin Writing on Music, in **Jour. of the Roy. As. Soc.** 1933, pp. 3076322.

« كتاب آخر عربى لاتينى فى الموسيقى» • بحث فى كتاب «نشأة العلوم» de ortu scientiarum المنسوب خطأ للفارابى • وأعطى الباحث ترجمة انجليزية للنص الخاص بالموسيقى (ص ٣١٨ ـ ٣١٩) •

— « The **Ihsa' al-ulum** », in **Jour. of the Roy. As-Soc.** 1933, pp. 906-909.

« كتاب احصاء العلوم »

— Al-Farabi's Arabic-Latin writings on Music : The texts, edited with translations and commentaries, Glasgow, 1934; second ed. 1960.

« النصوص العربية اللاتينية للفارابى الخاصة بالموسيقى» •

يقدم الباحث النص العربى الخاص بالموسيقى المأخوذ من «احصاء العلوم» وترجمته الى اللاتينية والانجليزية : ثم النص اللاتينى الخاص بالموسيقى المأخوذ من de Ortu Scientiarum وترجمته الى الانجليزية • وهذا مقرون بتعليقات وملاحظات •

والملحق الثانى Appendix II هو مجرد اعادة نشر المقالة المذكورة سابقا : «من هو مؤلف كتاب المدخل الى صناعة البرهان المنطقى» •

الفصل التاسع

# AL FARABI FONDATEUR DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

## LE PROFESSEUR DAUORY

## FARABI, MAGISTER SECUNDUS,

## FONDATEUR DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

« Il serait insensé de dire que les théologiens du Moyen Age, auraient mesentendu ARISTOTE; ils l'ont bien plutôt entendu; c'est à dire qu'ils ont répondu à une toute autre modalité selon laquelle ils étaient les destinataires de l'Etre ».

**Martin Heidegget**

Je ne peux pas donner ici un exposé complet de la Philosophie de FARABI. Je ne dirai même rien sur l'influence que cette philosophie a exercé sur toute la philosophie Islamique. Je me bornerai simplement à mettre en relief quelques thèmes de la Philosophie de FARABI qui nous autorisent de le reconnaître comme maître et fondateur de la Philosophie Islamique.

Pourquoi FARABI est surnommé « Magister Secundus » ?

La question est débattue par les historiens. La plupart des historiens classiques et modernes ont dit et repété que FARABI a renové le pénipatétisme, et c'est pour cela qu'il mérite d'être appelé Magister Secundus ». Or, nous savons, d'autre part, que SOHRAVARDI a aussi ressuscité la Philosophie de PLATON et la pensée des KHOSRAVANIDES; mais il n'a pas été surnommé, pour autant, Magister Tertius. Par conséquent, si FARABI, comme rénovateur de la philosophie d'ARISTOTE, était digne d'être appelé Magister, pourquoi SOHRAVARDI ne le serait-il pas ? Pour répondre à catte question, il faudrait savoir en ce qui consiste, en propre, l'originalité de la philosophie Islamique ? La réponse à cette question serait de connaitre, tout d'abord, la voie que poursuit cette Philosophie, En formulant les énoncés de la Philosophie Islamique, nous ne parviendrons pas à atteindre ce qui est essentiel dans cette Philosophie, à atteindre en d'autre terme, ce vers quoi dirige cette

philosophie. Mais nous ne savons pas encore où se dirige, la pensée de FARABI. Pour atteindre l'essence de sa pensée, il faut decouvrir sous l'apparence de son système, l'élan secret qui motive sa Philosophie. Cette essence ne consiste, en aucune façon, à renover la Philosophie d'ARISTOTE. Si FARABI, en raison de la rénovation de la Philosophie d'ARISTOTE a été consideré comme Magister Secundus, pourquoi MIRDAMAD : a-t-il-été surnommé Magister Tertius, alors qu'il n'a jamais essayé de rénover aucune Philosophie ? A ceux qui affirment que FARABI essaie simplement de renover la Philosophie d'ARISTOTE, nous répondons que ceci n'est vrai que si l'on néglige à prendre en consideration les mobiles internes de sa pensée. Or pour découvrir ces mobiles, il faut établir un dialogue avec la Philosophie. Par exemple, lorsqu'il dit, quelque part, que la philosophie a trouvé, après sa mort, une nouvelle existence dans sa nouvelle patrie c'est à dire dans le monde Musulman, il faut comprendre quelle est son intention. S'agit-il d'une simple rénovation ou de la fondation d'une nouvelle philosophie ? La réponse à cette question dépendra de la facon dont nous intérpréterons cette phrase de FARABI. Ce que vise FARABI, ici n'est point la rénovation de la Philosophie Grecque par un Commentateur Musulman, mais, il s'agit, bel et bien, d'une fondation tout court. Mais qui donc a été le fondateur de cette Philosophie ? En ce qui concerne ALKINDI, qui est incontestablement le premier Philosophe Islamique, nous pourrons dire qu'il n'en est point le fondateur; car ayant été convaincu que la dialectique et la Philosophie ne peuvent pas être le fondement de la religion revélée, il a pris la suite de la spéculation Grecque dans tous les domaines, du savoir; il a conservé la foi religieuse à côté de la vérité Philosophique et il faudra attendre AVERROES, pour que la coincidence de la Philosophie et de la religion soit confirmée. Beaucoup d'Orientalistes ont cru que la Philosophie Islamique a débuté avec ALKINDI et est arrivée à son point culminant dans l'oeuvre d'AVERROES. Vue ainsi, l'histoire de la Philosophie Islamique, demeure, dans son esse nce, cachée. Plus nous nous livrons à l'érudition historique et même, plus nous insistons sur la vérification de ces problèmes, plus nous nous perdons dans les détails et plus nous nous éloignons de ce qu'est le fondement de la philosophie Islamique. Qu'est-ce que ce fondement ? Le

fondement de chaque Philosophie consiste de la manière dont elle répond à la question «qu'est-ce que l'être de l'étant ?»

Tandis que ARISTOTE considère l'Etre comme actualité, la réponse de FARABI à la question de l'Etre est toute differente de celle d'ARISTOTE. FARABI ne se borne pas uniquement à repeter ce qu'a dit ARISTOTE sur l'Etre par accident, l'Etre par essence. l'Etre en puissance et l'Etre en entéléchie, il ne reconnait pas les catégories, comme genres de l'Etre; mais les considère comme genres de la qualité. Or, DIEU n'est pas seulement chez FARABI, la pensée pure et la cause finale : mais il est le Dieu créateur, c'est à dire la cause première de toutes choses et dont les attributs sont identiques à son essence. FARABI, arrive pour la premiere fois dans l'histoire de la Philosophie à la distinction de l'essence et de l'existence dans les Etres crées. Distinction qui, chez ARISTOTE, appartient au domaine logique mais qui fut transposée par FARABI sur le plan Métaphysique. Cette distinction est décisive dans l'histoire de la Philosophie où la question de l'Etre de l'étant s'énonce non seulement comme qu'est-ce que l'Etre, mais aussi comme quel est l'étant suprême et comment est-il. Cette question est, sans doute, relative à l'Etre divin dont la qualité la plus éminente est la causalité. Tandis que dans la pensée d'AIRSTOTE, la causalité divine n'a pas encore le caractère de l'efficience, ce sera l'essence même de la Philosophi Islamiqu. Ainsi, la causalité est attribuée a un Dieu, considéré comme cause première, Dieu dont l'essence est l'existence même, de sorte qu'en lui, L'essence et l'existence ne font qu'un. Mais, comme le dit FARABI, l'existence n'est pas comprise dans l'essence des choses. Donc les essences ont besoin d'une cause psemièse. Pour exister. FARABI, ne distingue pas dans les êtres possibles une essence une existence afin qu'il puisse conclure à l'existence d'un Etre nécessaire, d'un Dieu tout puissant et d'un Etre souverainement réel à qui on puisse accorder les attributs du Dieu de la religion. De même, sa notion de Dieu ne l'a point conduit à la distinction principale entre l'essence et l'existence; en d'autres termes il n'a simplement pas amélioré la Philosophie Grecque pour la rapprocher à la religion. A l'encontre de l'avis de la plupart des historiens de la Philosophie Islamique qui soulignent, surtout, l'influence que le livre révélé a exercé sur la pensée du Philosophie, nous nous

permettrons de dire que chez FARABI, c'est grace à la lumiere de la philosophie que la religion devient plus claire dans son essence.

L'avis de ces historiens serait juste, s'il s'agissait de la position d'un ALKINDI qui a été un éclectique. Mais le cas de FARABI est tout autre. FARABI n'est pas un éclectique qui essaie de dissoudre le système d'ARISTOTE, afin de cniosir les idées qui lui paraissent les plus proches de la foi Musulmane; Il n'a même pas adopté la notion ARISTOTE LICIENNE de l'acte pur à celle du Dieu créateur du livre révélé. Situé entre deux mondes qui se revient l'un l'autre, FARABI ne veut pas uniquement concilier la religion avec la philosophie; il ne s'agit pas en effet d'adopter écrassante l'écrasante richesse des idées Philosophiques Grecques au sentiment nostalgique de Dieu qu'avaient les Orientaux, Comme le dit FARABI n'a jamais voulu faire de la Philosophie une sorte de servante de la religion revélée.

FARABI n'a pas cherché le fondement de sa Philosophie dans la religion, de même qu'il ne la pas choisi uniquement parmi les principes de la Philosophie Grecque.

Nous avons dejà indiqué la manière nouvelle dont FARABI considerait l'Etre, manière qui fut le fondement principal de la Philosophie Islamique. Mais ce fondement se rapporte aussi à l'interprétation de la vérité, sur le sens de laquelle li Philosiphie Islamique diffère essentiellement de la pensée Grecque.

Qu'est-ce que la vérité? Cette question correspond, dans l'histoire de la Philosophie à celle de l'Etre et concerne le « lieu esentiel» où se distingunt les époques de l'histoire. L'aléteia est chey les Grecs, l'ouverture même où tout se montre à decouvert.» Elle est ainsi l'ouverture même du domaine où tout se montre à decouvert. Mais lorsque FARABI dit : Verité, le mot signifie l'étant suprême.

De là, proviennent deux sens dérivés qui se rapprochent de ceux de l'essence et de l'éternel. Definissant la vérité comme adéquation de la chose et de la pensée, notre Philosophie affirme que

la chose n'est que la réalisation concrète de ce qui est dans la connaissance divine.

Rien ne serait être et être vrai s'il n'était pensé et decidé préalablement par Dieu, Donc, l'Etre possible prend sa vérité de l'Etre nécessaire qui est la vérité même.

Toutes les choses sont vraies ab alio (par autrui); elles sont fausle Dieu tout-puissant.

Ces affirmations n'ont aucun rapport à la religion où nécessité et causalité perdent pied. Ayant affirmé ces principes, FARABI simplement affirmer qu'elle est l'Etre suprême, la cause première, le Dieu tout puissant.

Ces affirmations n'ont aucun rapport à la religion où nécéssité et causalite perdent pied. Ayant affirmé ces principes, FARABI essaie de les appliquer à la religion, à la théologie dialectique et à la mystique. En effet, c'est à partir de ces principes que FARABI permet à conférer la forme conceptuelle à la religion. FARABI était convaincu, dans la période mûre de sa pensée, que la Philosophie précède la religion et on ne peut decider du rôle de celle-ci qu'après une connaissance profonde de la Philosophie.

FARABI donne par là un nouveau sens et une nouvelle fonction à la religion. Il la considère comme l'ensemble des representations dont le fondement est la vérité Philosophique. Or la religion n'est qu'une méthode nécessaire pour faire sentir la vérité au peuple. Il n'y a donc aucune hostilité entre les Philosophes et les adeptes de la religion. Si les deux groupes, prennent, quelquefois, une attitude hostile, l'un contre l'autre, cela n'est qu'un malentendu, lequel, à son tour, provient de ce que les représentants de la religion positive ne reconnaissent pas la Philosophie comme constituant le sens interieur de la religion. Rejetant l'antagonisme qui oppose la religion à la Philosophie, FARABI attribue ce malentendu à ce que les autorités religieuses, incapables de comprendre la Philosophie la réfutent. Donc, les philosophes défendent la vraie philosophie et ne s'engagent dans la lutte qu'au moment où la Philosophie est en danger. En vérité, ils luttent pour sauvegarder la Philosophie et ne combattent

pas de ce fait, la religion. Le Philosophie est hostile non à la religion, mais à la prétention de celle-ci qui se veut 'tre independante de la Philosophie.

FARABI retrouve l'origine de cette lutte dans la hiérachie des classes d'hommes en distingant des degrés de connaissance qui correspondent à chacune d'entre ces classes. Car, il y a des niveaux de signification correspondant aux aptitudes respectives des âmes. Ainsi les non-Philosophes n'ont pas atteint le niveau nécessaire qui leur permettrait de comprendre les conclusions demonstratives.

Lorsque AVERROES, de son côté, distingue trois catégories d'esprit et trois éspèces d'homme qui leur correspondent, il commente toue simplement quelques passages des livres de FARABI intitulés; Inventaire des sciences, et Livres de lettres etc., oeuvres dans lesquelles notre Philosophie reconnait deux classes d'hommes :

1) La classe inférieure qui n'est jamais capable de s'élever au dessus du degré d'imagination et de représentation.

2) Classe supérieure à laquelle est réservée la connaissance profonde des lois. Entre ces deux classes se situent les hommes dialectiques sophistes, juristes, dont leurs connaissances doivent être soumises à la Philosophie, sinon ils tomberaient au bas de l'échelle. Donc la lutte qui oppose ces groupes provient d'un malentendu dont l'existence même est un danger aussi bien pour la Philosophie que pour la religion. Les vues de FARABI sur le rapport de la Philosophie et la religion se présentent comme un effort conscient non pour justifier l'affirmation rationelle de la loi, mais pour soumettre la religion à la Philosophie. Etant sous l'influence de la Philosophie grecque, au moment de sa maturité, FARABI se voit heurté au problème du l'opposition entre la philosophie et les lois de la religion révélée. Dans l'oeuvre de FARABI qui n'a jamais pris au sérieux cette opposition, le problème revêt l'aspect d'un conflit entre le droit de la religion a se poser comme l'ensemble des articles révélés au prophète, donc indépendants de toute Philosophie, et le droit de la Philosophie à revendiquer pour soi, la seule façon d'ordonner la vie parfaite. Ce conflit, malgré ce qu'en pense FARABI.

est au fond grave. La religion est autre chose que la connaissance rationnelle de la hiérarchie des êtres et de la cité idéale Mais FARABI essaie de dépasser ce conflit en donnant une nouvelle définition à la religion à partir des principes de la Philosophie Mais si certaines notions essentielles dans la philosophie de FARABI n'ont pas le même sens qu'elles avaient dans la pensée d'ARISTOTE, rien ne nous autorise cependant d'interpréter ce changement de vue comme le résultat d'un effort pour faire de la Philosophie une sorte de servante de la religion.

Quel était donc le rôle de la Philosophie dans la civilisation Islamique. Tandis que la nouvelle perspective de la pensée médiévale devait absorber le sens du moude, de l'homme et de la destinée de l'homme dans le monde médievalé de l'Occident, la Philosophie Islamique ne put exercer une action considérable sur la vie dans la communaté Musulmane. Prétendant être la vérité intérieure de la religion la philosophie resta trop en marge de la civilisation pour qu'elle put modeler les comportement pratiques des membres de cette communauté.

Est-ce que cette civilisation n'a pas été en aucune façon influencée par la Philosophie?

Nous savons tous, que la civilisation Islamique n'a pas été precédée par une Philosophie. D'autre part, nos Philosophes ne se préoccupent guère de la civilisation Islamique. Ce qui importe pour FARABI, c'est la cité parfaite. Or cette cité est basée sur une vision philosophique.

FARABI dit que les habitants de la cité parfaite ont besoin d'une religion juste. Ils doivent perser, parler, agir, selon les lois de leur religion. Mais cette religion n'est nécéssaire que dans la mesure ou elle enveloppe la Philosophie. Car sans celle-ci la forme de la representation symbolique que est propre à la religion ne serait pas transmuée en formes conceptuelles. Méconnaitre la nécéssité de cette transmutation de religion en Philosophie ou mieux dire, ne pas fonder la religion sur la Philosophie, équivaut à tomber dans le monde de la pensée commune, dans la cité des ignorants qui se cententent uniquement des représentations et des images.

FARABI ne vise donc pas à établir une distinction essentielle entre la foi religieuse et la Philosophie : en d'autres termes, la question de la différence entre religion et Philosophie, ne concertne plus leur contenu, mais leurs formes qui différent l'une de l'autre.

Le contenu est toujours identique. FARABI ne se contente pas seulement de dire que la lumière intellectuelle lui permet de voir la vérité de la foi, dans la clarté de la raison, mais il va jusqu'à dire que la foi ne peut être fondée sur la Philosophie. C'est ainsi que la cité parfaite ne peut naître que sous la conduite de ceux dont la pensée reflète le règne de Dieu et sa providence, donc, les Philosophes seuls. Par conséquent le vrai chef de la cité parfaite est Dieu le très haut et le chef humain de la cité ne poursuit en somme que les desseins divins de l'ordre qu'il voit dans la hiérarchie des êtres. Il limite Dieu dans la façon dont il gère l'univers et la cité. Il apprend, grâce à sa jonction à l'intelligence active, (autant qu'il est possible pour un Etre humain), ce qui est inscrit sur la tabula secreta où toutes les choses sont empreintes.

La cité idéale est faite sur le modèle de l'univers, de sorte que la hiérarchie de la cité coincide avec celle de l'univers. Il nous semble que dans la pensée de FARABI, il y a une confusion entre la révelation divine et la connaissance Philosophique de cette révélation, entre la religion et la Philosophie de la religion. Donc il ne faut pas dire que la Philosophie est placée au dessus de la religion, mais c'est celle-là qui donne à celle-ci la qualité d'être ce qu'elle est.

Les quelques paragraphes denses que FARABI consacre à expliquer les rapports qui lient la religion, la jurisprudence et la théologie dialectique à la Philosophie trahissent une precision d'une grande rareté. En depit de cela certains savants ont considéré l'oeuvre de FARABI. comme une tentative pour exprimer en termes Philosophiques la verité de la religion : ils ont dit que le Philosophe ne rejette pas la révélation : il ne nie en aucune facon les connaissances surnaturelles. Mais alors, on peut leur demander si la méthode du Philosophe ne falsifie pas, dans une certaine mesure, les idées mêmes qu'il cherche à exprimer et si le danger n'est-il pas contenu implicitement dans la méthode même.

Interprétant la révélation comme provenant de la jonction de l'esprit (l'âme raisonnable) à l'intelligence active dont procède la connaissance suprême, notre Philosophie ne s'éloigne-t-il pas de la vérité de la révélation?

Selon le dire de FARABI, la connaissance du Philoosophe et celle du prophète, différentes dans leurs formls respectives, viennent cependant de la même origine. Donc, le prophête est Philosophe et doit l'être, même s'il ne le prétend pas, En d'autres termes, la verité de la révélation serait donc lieé à la vérité Philosophique par une chaîne in interronique de rapports intelligibles. FARABI traite la Philosophie et la Religion, où l'intellection et la révelation par une méthode unique qui nous permet de les considérer comme formant idéalement une seule vérité totale. L'intellection et la révélation s'unissent dans l'oeuvre de FARABI.

Aussi est-il difficile d'appeler la théologie révélée. Il serait plus juste de l'appeler : Philosophie de la religion. Il nous faut à présent considerer un autre aspect important de la Philosophie de FARABI, où mieux dire, un moment décisif de sa pensée. Il s'agit du moment qui commence avec le « Livre des Gemmes », livre dans lequel nous voyons se développer et se préciser les traits d'une Philosophie pure dont le lexique est celui de la mystique. On peut dire que l'influence historique de FARABI est en grande partie liée à la période des Gemmes qui marqua une date dans la pensée Islamique.

Tandis que les interprètes ont considéré ce livre comme une oeuvre mystique, il faut cependant dire que ce livre n'a qu'une apparence mystique. Mais comment se fait-il qu'un Philosophe engagé dans l'étude de la logique, de la physique et de la métaphysique éprouve le besoin de porter son attention sur la mystique ?

Quiconque veut saisir la Philosophie de FARABI dans toute sa profondeur doit savoir que celle-ci se réalise graduellement, étape en étape, d'abord dans les oeuvres de logique, de physique et mûrit enfin dans les oeuvres originales comme **l'Inventaire des Sciences, Livre des Lettres, Livre de la Religion, Livre des Avis des habitants**

de la cité parfaite et atteint son apogée dans le livre des Gemmes. FARABI qui avait élaboré et abordé les problèmes de la logique, de la physique et de la métaphysique, se trouvait en présence de la théologie dialectique et de la mystique, auxquelles il ne pouvait accorder que des places secondaires. Dans ce cas, il serait vrai de dire que quelque chose a commencé avec FARABI, quelque chose qui récapitule tout ce qui sera désigné plus tard, sous le nom de la Philosophie Islamique. La Philosophie Islamique n'est que le développement et l'accompissement de la pensée de FARABI, pensée dans laquelle la Philosophie s'empare de la théologie dialectique et de la mystique.

C'est donc, la Philosophie seule qui confère à la religion, à la théologie dialectique et à la mystique leur forme. La Philosophie devient la pensée même, et c'est en raison de cela que appelons FARABI le fondateur de la Philosophie Islamique.

Nous arrivons maintenant à la question concernant la relation de la Philosophie à la Civilisation Islamique. Pourrait-on dire que FARABI étant fondateur de la Philosophie Islamique a aussi influencé largement la Civilisation Islamique? Il nous semble que la Philosophie Islamique n'a pas joué un rôle déterminant dans les rites de religion et le droit de la Communauté Musulmane. Mais, si toutefois nous voulons approfondir ces relations complexes, Nous devons prendre en considération le développment ultérieur de la Philosophie dans le monde Chiite. Malheureusement la portée de cette nouvelle question dépasse de beaucoup les limites que nous sommes assignés dans cet exposé.

**R. DAVARY**

# الفهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٣/٣٠٤١

ISBN ٩٧٧ — ٠١ — ١٧٨ — ٨

الثمن ٤٠٠ قرش

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب